أسئلة القرن الحادى والعشرين

الكونية والأصولية

وما بعد الحداثة

■ السيد يسين

أسئلة القرن الحادى والعشرين

الكونية والأصولية

وما بعد الحداثة

الجزء الأول

نقد العقل التقليدى



الناشر
المكتبة الأكاديمية
١٩٩٦

حقوق النشر

المكتبة الأكاديمية

١٢١ ش التحرير – الدقى – القاهره

تليفون: ٣٤٨٥٢٨٢ / ٣٤٩١٨٩٠

تلكس: ABCMN U N ٩٤١٢٤

فاكس: ٣٤٩١٨٩٠ – ٢٠٢

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

صفحة

تقديـــم

سبق لى أن كتبت سلسلة مقالات بعنوان أوراق ثقافية نشرت خلال عامين بمجلة الأهرام الاقتصادى، وجمعت بعد ذلك فى كتاب أصدرته المجلة بعنوان: مصر بين الأزمة والنهضة «يوميات باحث مصرى». كان اهتمامى فى هذا الوقت منصبا على معالجة الشئون المصرية، وكنت أحيانا أتعقب حوادث الحياة اليومية لكى أحللها من وجهة النظر السوسيولوچية وأحيانا بأسلوب ساخرٍ، لأن التحليل السوسيولوچى ان حرم نفسه من الاستعارة ومن السخرية فإنه يفقد كثيرا من حيويته.

غير أن السلسلة الجديدة من «الأوراق الثقافية» التى أقدم لها اليوم تختلف اختلافات ملموسة عن السلسلة السابقة. فقد عنيت بأن أعالج فيها موضوعات فكرية وثقافية، وبعضها يتسم بالجدّة، وخصوصا الأفكار المتعلقة بالكونية بكل تجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية، وكذلك تلك التى تتعلق بحركة ما بعد الحداثة.

نشر المقال الأول فى السلسلة بتاريخ ٢ أغسطس ١٩٩٣، ومنذ توالى نشر المقالات أسبوعيا بدأ يتشكل لها جمهور متابع متابعة وثيقة. ولم يكن هذا الجمهور سلبيا فى تلقيه، بل إنه فى بعض الأحيان كان يعبر عن رضاه

أو سخطه على المقالات، وخصوصا تلك التى فجرت معارك فكرية مع التيار الأصولى الرجعى، الذى يمثل الوقود الفكرى للإرهاب العشوائى. كما أن أفكار الكونية وما بعد الحداثة أثارت ردود أفعال مختلفة لدى عديد من القراء.

وقد زاد من نطاق ردود الأفعال أن المقالات تنشر فى نفس الوقت فى عدد من الجرائد العربية وهى القبس الكويتية، وأخبار الخليج، والاتحاد، والرأى الأردنية، والسفير اللبنانية. وهكذا تشكل لها جمهور عربى واسع، أسهم فى تعليقه على المقالات.

ومن المعروف أن المقال الصحفى لا يتسع للمناقشة التفصيلية لبعض الأفكار المجردة التى قد ترد فيه. ومن هنا شكوى بعض القراء مما شاب عددا من المقالات من الغموض، وخصوصا تلك التى طرحت أفكارا جديدة لم يسبق التعرض لها أو تناولها من قبل.

ولذلك فكرت حين شرعت فى اعداد هذا الكتاب أن أعيد نشر دراسة أساسية سبق أن نشرتها كمقدمة تحليلية للتقرير الاستراتيجى العربى عام ١٩٩٢ بعنوان «الثورة الكونية وبداية الصراع حول المجتمع العالمى: تحليل ثقافى». وهى تمثل واسطة العقد فى عدد من الدراسات التى نشرتها عن التغيرات العالمية وتتضمن تأصيلا لأفكار الكونية وما بعد الحداثة.

كما أننى آثرت أن أبدأ الكتاب بإعادة نشر مقدمة لسيرتى الذاتية التى نشرت أولا فى مجلة الهلال عدد مارس ١٩٩٤ بشكل مختصر، ثم نشرت كاملة فى مجلة القاهرة فى عدد أبريل ١٩٩٤. وقررت أن نشر هذه السيرة الذاتية الموجزة من شأنه أن يمد جسوراً من الاتصال بين الكاتب وقرائه.

وبعد، لقد حرصت على أن أورد نماذج من التعليقات النقدية على بعض الأوراق الثقافية، وخصوصا ردود الدكتور كمال أبو المجد والشيخ يوسف القرضاوى، نظرا للأهمية الفكرية للحوار الذى أثرته مع ممثلى تيار الإسلام السياسى. كما أننى حرصت فى قسم ثالث وأخير أن أنشر عددا من المقالات الهامة التى كتبت خارج سلسلة أوراق ثقافية.

القاهرة فى أول يناير ١٩٩٥

السيد يسين

مقدمـــة لسيرة ذاتية*

«مهداة إلى ذكرى زوجتى الراحلة ليلى عبد العزيز التى أمدتنى بفيض عطائها فى مرحلة التكوين»

أصارح القارئ منذ البداية بأننى تعودت التمتع بقراءة مقالات التكوين التى تنشرها «الهلال» بانتظام لنخبة من أهل الفكر فى مصر، غير أنه لم يخطر ببالى أننى سأدعى يوما للكتابة فى نفس الباب! وحين تلقيت الدعوة بالكتابة ساءلت نفسى: ترى هل وصلت الى لحظة فى تطور مشروعى الفكرى تسمح لى بأن أستحضر خبرات التكوين المبكرة؟ أم أننى بحكم إيمانى الذى لا يتزعزع بأننى فى مرحلة تكوين مستمرة لا أصلح للتوقف والتأمل فى تجارب الماضى، لأن معنى ذلك أن مشروعى قد توقف!

لأمر ما ظللت أماطل فى الوفاء بوعود الكتابة، بصورة جعلت الاستاذ مصطفى نبيل يكاد ييأس من استجابتى. غير أنه حين كرر الدعوة منذ وقت قريب، وجدت لدى ميلا هذه المرة للاستجابة، وأدركت بعد تأمل أن هذه

* نشر نص مختصر لهذا المقال فى مجلة الهلال فى عدد مارس ١٩٩٤، تحت عنوان «التكوين»، ونشر النص كاملا بعد ذلك فى مجلة القاهرة» عدد أبريل ١٩٩٤.

الاستجابة المتحمسة ترد الى أننى وصلت فى الثالث من سبتمبر الماضى الى سن الستين! ما أسرع ما تمر السنوات! قلت لنفسى: الستين رقم جليل فى عمر الانسان، لأنه عادة ما يصطحب بوقفة تأمل عميقة ينظر فيها الواحد منا لنفسه نظرة مزدوجة: نظرة إلى ما مضى، ونظرة إلى ما سيأتى. ويثور فى العادة على الأقل سؤالان كبيران: ترى هل أنجزت ما كان يمكن أن أنجزه فيما مضى؟ وهل سأنجز ما فاتنى فيما سيأتى، أم أن الطاقة تبددت والهمة ضعفت وما بقى من زمن قد لا يكفى لتحقيق الأحلام الكبار والمشاريع الفكرية العظمى؟

فلنستعرض أولا ما مضى، وقد تعرض مناسبة أخرى للحديث عن مشاريع المستقبل.

ما قبل الجامعة

فى يقينى أن النشأة الأولى للإنسان عادة ما تترك عليه بصمات لا يمكن لمرور الزمن أن يمحوها. البيئة الأسرية والتأثيرات المبكرة التى يتلقاها منها الطفل، والبيئة الطبيعية والاجتماعية التى تحيطه، والأماكن التى يعيش فيها، كل هذه عوامل حاسمة فى التشكيل المبكر للشخصية. ليس معنى ذلك أن هذا التشكيل سيظل ثابتا لا يتغير، بل إنه يمكن ـ من واقع خبرتى الشخصية ـ أن يتغير تغيرات جوهرية فى ظل ظروف معينة.

ولدت فى المكس بالاسكندرية عام ١٩٣٣، داخل قلعة عسكرية، لأن الوالد رحمه الله كان ضابطا بمصلحة السواحل، والتى أدمجت فيما بعد مع سلاح الحدود. قلعة قديمة يحوطها خندق واسع وعميق، نعبر الى بابها عبر كوبرى صغير، ويقف على الباب دائما حراس عسكريون. لا نستطيع

الدخول ليلا إلا إذا نطقنا بكلمة السر. القلعة فيها منزل مدنى واحد يشغله والدى باعتباره أركان حرب مركز تدريب الأساس، والذى كان يتلقف المجندين الجدد ليعطيهم التدريب الأساسى قبل توزيعهم على مختلف أقسام القطر.

المكس قرية صيادين صغيرة، البيئة الطبيعية مزيج من البحر والجبل. انعزالى عن المجتمع المدنى قد يكون أحد الأسباب لدفعى مبكرا الى القراءة. أقول أحد الأسباب لأننى عشت فى أسرة تهتم بالقراءة. الوالد رحمه الله، مع أنه لم يكن مثقفا شاملا بالمعنى المتفق عليه للكلمة، إلا أنه كان مهتما اهتماما شديدا بمتابعة السياسة الخارجية والداخلية. وكان من عاداته أن يستدعى أحد أبنائه لكى يجلس الى جانبه وهو مستلق على كرسى شيزلونج، لكى يقرأ بصوت عال افتتاحية الأهرام. تعلمت من هذه الجلسات أولى الدروس فى السياسة العالمية المضطربة فى هذا الوقت. أنا أتحدث عن الأربعينات حيث كانت الحرب العالمية الثانية مشتعلة، وميزان الحرب يتذبذب بين دول المحور والحلفاء. واذكر أن الوالد كان معجبا بقائد ألمانى هو هندربرج، وكان يجعلنى أقرأ فصولا من سيرته فى كتاب كان يعتز به. كان الأخ الأكبر المرحوم رشاد وهو طالب فى المدرسة الثانوية نابغة فى اللغة الانجليزية، فقد كان يقرض شعرا بليغا بهذه اللغة، كان محل تقدير الأساتذة الانجليز الذين كانوا فى هذه الأيام يقومون بتدريس اللغة الانجليزية. وكان رئيسا لجمعية آداب اللغة الانجليزية. وكان الأخ فؤاد الذى يليه فى الترتيب (نحن ثمانية اخوة خمسة ذكور وثلاث اناث) الذى أصبح بعد ذلك لواء فى القوات المسلحة قارئا وخطيبا فى مظاهرات الطلبة فى

الأربعينات، وأديبا يكتب الخواطر والقصص بأسلوب بالغ الرصانة. وظل محتفظا بمستواه الفكرى واللغوى الرفيع حتى الوقت الراهن.

قرأت بغير خطة واضحة لسنوات ما وقع تحت يدى من كتب كان يقرأها أشقائي.

لأمر ما، ونتيجة لفائض الوقت فى الأجازة الصيفية، وغياب التليفزيون، أحسست بحاجتى الى القراءة المستمرة المنتظمة. ولا أدرى كيف جاءتنى فكرة أن استخرج تصريحا دائما بالاستعارة الخارجية من مكتبة «البلدية» فى محرم بك بالاسكندرية. وترددت على المكتبة التى كانت زاخرة بروائع الكتب العربية والانجليزية. كنت أركب الترام من المكس الى محرم بك، لأستعير ما أشاء من الكتب. اكتشفت من الممارسة أن كثيرا من الكتب تكون اما مستعارة أو فى التجليد. وهكذا كان مشوارى يضيع سدى. واهتديت الى طريقة اكتشفت بعد ذلك حين صرت «باحثا» أنها طريقة علمية. ذلك أننى أجريت ـ من واقع بطاقات الكتب المفهرسة سواء بحسب الأعلام أو الموضوع ـ مسحا ببلوجرافيا كاملا استمر عدة أيام. وانتقيت حوالى ثلاثمئة كتاب قدرت أهمية الاطلاع عليها، ودونت عناوينها فى نوتة صغيرة، وضعت لها عنوانا هو «فى رحاب الفكر» ظللت أحتفظ بها حتى سنين قليلة خلت. وكان يطيب لى أن أطالع فيها لأرى أى كتب قرأت فى سنوات التكوين. كنت دونت الرقم الكودى لكل كتاب، وهذا يسر لى عملية الاستعارة تماما. فقد كنت أتوجه بكل ثقة الى الموظف المسئول، واقدم له عشر استمارات استعارة، وأنا واثق أننى ساجد ثلاثة كتب على الأقل منها، وهى أقصى حد للاستعارة. كنت التهمها فى أيام قليلة وأعود مرة أخرى.

قرأت فى هذه الفترة كل انتاج الفكر المصرى الحديث. قرأت للعقاد وطه حسين وتوفيق الحكيم وأحمد أمين والرافعى وسلامة موسى، وشغفت شغفا خاصا بجبران خليل جبران وقرأت كل مؤلفاته شعرا ونثرا بلا استثناء، حتى كتابه الشهير «النبى» الذى لم يكن قد ترجم الى العربية، قرأته فى لغته الانجليزية الأصلية. أثر جبران خليل جبران تأثيرا بالغا على أسلوبى، ما زلت أحسه حتى اليوم فقد كان رائدا فى تخليص النثر العربى من المحسنات اللفظية، بالإضافة الى ابتداعه أسلوبا يتميز بالصفاء اللغوى، والابداع فى الصياغة المنطلقة. وساعدنى على التشبع بأسلوب جبران، أننى اقتنيت من مكتبة «إخوان الصفا وخلان الوفا» بالعطارين لصاحبها الحاج ابراهيم نسخة نادرة من الطبعة الأولى الأصلية لكتاب جبران الشهير «دمعة وابتسامة» مطبوعة فى نيويورك عام ١٩١٤ . هذه المكتبة ـ التى ما زلت ازورها حتى الآن فى زياراتى للإسكندرية، وان كان قد تدهور بها الحال ـ صاحبة فضل على فى تكوينى الفكرى. فقد كانت زاخرة بروائع الكتب العربية والانجليزية، وكونت مكتبتى الشعرية الانجليزية من هذه المكتبة الرائعة، وكنت أحصل عليها بأسعار زهيدة بعد «فصال» مع الحاج ابراهيم الذى كان يتقن الانجليزية ويعرف قيمة ما يبيعه. حصلت على الدواوين الأصلية للشعراء ملتون، واللورد تنيسون، واليزابيث باريت براوننج، وزوجها روبرت براوننج، وشكسبير، وشيللى وعشرات غيرهم من كبار الشعراء. قرأت الشعر الانجليزى مبكرا، ربما تحت تأثير شقيقى المرحوم رشاد. وبلغ من ولعى بهذا الشعر، أننى مارست ترجمة عدد من القصائد الانجليزية الى اللغة العربية. لازلت أذكر من بينها قصيدة عنوانها «مارينا» لتنيسون، وفى فترة لاحقة ترجمت قصيدة «الرجال الفارغون» الشهيرة لإليوت. ومازلت أحتفظ

بهذه الترجمات حتى الآن. فى هذه الفترة أهتممت أيضا بالقراءة فى النقد الأدبى، ومازلت أذكر أننى قرأت كتاب كولردج الشهير «سيرة أدبية» عن النقد، ودراسة شيللى بعنوان «دفاع عن الشعر»، وفى فترة لاحقة اهتديت الى مكتبة المركز الثقافى الأمريكى، واستعرت منها كتبا فلسفية شتى، بعد أن انتقلت باهتماماتى من الأدب الى الفلسفة. قرأت كتبا ألفها سانتايانا، وهوايتهد، وجون ديوى. ولا أدعى أننى فهمتها بالكامل، ولكنها جعلتنى أقترب مبكرا من عالم الفلسفة. ومازلت أذكر أننى اقتنيت كتابا للفليسوف هوايتهد من مكتبة الحاج ابراهيم من مطبوعات بنجوين عنوانه «مغامرات فكرية» أثر فى تأثيرا بالغا، ومازلت أحتفظ بهذه النسخة حتى الآن. فى هذه الفترة المبكرة اكتشفت مكتبة علم النفس التكاملى التى كان يشرف عليها أستاذنا الدكتور يوسف مراد، ودخلت الى مجال علم النفس. وقرأت رسالة الدكتور مصطفى سويف، الذى أصبح أستاذى فيما بعد حين انتقلت الى القاهرة، وهى «الأسس النفسية للإبداع الفنى فى الشعر خاصة».

أنا أتحدث عن فترة امتدت من عام ١٩٤٦ حتى عام ١٩٥٢ تاريخ دخولى الجامعة (كلية الحقوق). نقطة التحول البارزة فى حياتى فى هذه الفترة، والتى غيرت تماما من ملامح شخصيتى كانت عام ١٩٥٠. فى هذا العام استطاع أحد زملائى بالمدرسة الثانوية أن يضمنى الى الاخوان المسلمين. وسرعان ما أصبحت أخا نشطا، ولذلك رشحت لكى أكون دارسا فى «مدرسة الدعاة» بشعبة محرم بك والعطارين. كان المشرف على المدرسة شيخا أزهريا ضريرا يعمل مدرسا فى المعهد الدينى بالإسكندرية وهو المرحوم الشيخ مصطفى الشمارقة.

كنا ندرس فى هذه المدرسة القرآن والحديث والفقه والمذاهب السياسية المعاصرة. وطالعنا كتابات أبو الحسن الندوى، والمودودى وطبعا سيد قطب والشيخ محمد الغزالى. قامت صداقة بين الشيخ الشمارقة وبينى أثرت فى حياتى تأثيرا بالغا. كان الشيخ معجبا بطه حسين، ويهفو الى تقليده، وأعنى الجمع بين الدراسة الأزهرية والدراسة الحديثة. فالتحق بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية بقسم اللغة العربية. واختارنى الشيخ مع مجموعة من الأصدقاء من بينهم محمد عصمت عبد اللطيف شقيق زوجة أخى فؤاد، وأصبح الآن استاذا بكلية طب الأزهر، ومحمود الشاذلى، والذى أصبح مهندسا بعد ذلك، عمل فى المحلة الكبرى والسد العالى، ثم هاجر الى الولايات المتحدة الامريكية، وأصبح من رجال الأعمال، وهو الآن عضو الجمعية الأمريكية لرجال الأعمال المصريين.

(وبالمناسبة زارنى الأسبوع الماضى فى مكتبى بالأهرام، وقدم لى مقالا نشرته فى صفحة مركز الدراسات بالأهرام عن رأيه فى الاصلاح الاقتصادى!) أصبحت قارئا مستديما لشيخى مصطفى الشمارقة. وهكذا أصبحت ـ بدون تخطيط ـ طالبا من منازلهم بقسم اللغة العربية بآداب الإسكندرية، لأننى قرأت معه ودرست كل مقرراته. كانت كلية آداب الإسكندرية فى هذا الوقت زاخرة بمجموعة رائعة من الأساتذة الموهوبين. كان يدرس له الشعر الانجليزى الدكتور مصطفى بدوى الذى هاجر الى أوكسفورد بعد ذلك، وقابلته هناك بعد أكثر من عشرين عاما حين دعيت لإلقاء محاضرة عن التاريخ السياسى المصرى، بدعوة من روجر أوين، وكانت سعادتى غامرة لأنه حضر واستمع للمحاضرة وشارك فى النقاش. كان المقرر السنوى الذى وضعه الدكتور بدوى يتضمن دراسة

لعديد من القصائد الشهيرة للشاعر ت . س . اليوت. وهكذا دخلت مبكرا الى عالم اليوت الرحيب. درست مع شيخى القصائد التالية: الرجال الجوف، وأربعاء الرماد، والأرض الخراب. ودرست معه كتاب الرومانتيكية للدكتور محمد غنيمى هلال ومقررا فى التاريخ الاسلامى للدكتور العبادى، ومقررات أخرى للدكتور الحاجرى. ظللت أقرأ للشيخ الشمـارقة أربع سنوات كاملة حتى تخرج وحصل على الليسانس وتخرجت معه من منازلنا! لا أستطيع أن أنسى المناقشات الفلسفية العميقة التى كنت أقضى فيها الساعات مع الشيخ الشمارقة، والتى أسهمت اسهاما كبيرا فى تشكيل تفكيرى.

تخرجت من مدرسة الدعاة خطيبا إسلامية معتمدا، أمارس الخطابة باقتدار فى مساجد الإسكندرية حسبت التكليفات التى تحدد لى من قبل الجماعة. وكان تقليد الجماعة تنمية القدرة على الارتجال المدروس. استطاعت مدرسة الدعاة أن تغيرنى بالكامل، من صبى خجول ومنطو، يقبع بالساعات فى غرفة منفردة لكى يقرأ، الى صبى يتسم بشخصية انبساطية، لديه القدرة على مواجهة الجماهير فى صلاة الجمعة، كل أسبوع، يخطب فيهم ويؤمهم فى الصلاة. أفادنى هذا التدريب المبكر بعد سنوات، حين أصبحت باحثا ألقى البحوث فى المؤتمرات العلمية، أو محاضرا جامعيا فى جامعة القاهرة، والجامعة الأمريكية. لم أكن أجد صعوبة فى القاء الدروس بشكل منهجى شفاهة سواء باللغة العربية أو باللغة الانجليزية. لقد كان ذلك ثمرة التكوين المبكر. فى هذه المرحلة بدأت أولى تجاربى فى كتابة الشعر والقصص القصيرة. وتكونت مجموعة من الأصدقاء، من محبى الأدب، وكانوا يجتمعون فى منزلى فى حى راغـب باشا. من بينهم

عصمت عبد اللطيف، ومحمود الشاذلى، وغنيم محمد غنيم، وفتحى هاشم. لم يصمد لتجربة الإبداع إلا غنيم وفتحى هاشم. كان غنيم أكثرنا موهبة، لديه قدرة فذة على كتابة الشعر الحديث، والقصص القصيرة الرائعة. سرعان ما ظهر من هذه الاجتماعات، أن بعضنا لابد أن يتوقف فى وجود هذا المبدع: توقفت عن كتابة الشعر والقصة، وانتقلت الى كتابة الخواطر والتأملات، والمقالات الفلسفية. أثبتت الأيام صدق توقعاتنا بموهبة غنيم، لأنه استطاع أن يحصل على جائزة نادى القصة ثلاث مرات متتالية، وهو القاص الوحيد ـ فيما اعتقد ـ الذى حصل على درع طه حسين حسبما تقضى لوائح النادى. للأسف الشديد، توقف غنيم عن النشر المنتظم بعد أن نشرت له هيئة الكتاب مجموعته القصصية الوحيدة بعنوان «قصص فائزة». لم يستطع هذا الشاب الموهوب (الذى أصبح الآن شيخا مثلى!) التعامل مع البيئة الأدبية فى القاهرة. وكان يعتبر مشواره من الاسكندرية الى القاهرة مشقة عظمى. أما فتحى هاشم فأصبح بعد ذلك محررا فى مجلات دار الهلال. وواصل العطاء الأدبى، ونشرت له رواية وعدد كبير من القصص. ومازال نشطا حتى الآن، وأراه من حين لآخر بحكم استقراره فى القاهرة.

ولابد لى أن أشير الى حدث بالغ الأهمية فى مرحلة ما قبل الجامعة، يتعلق بالتكوين فى جيلنا. كان هناك نظام فى الثانوية العامة، لعقد مسابقات علمية يتقدم لها الطلاب فى تخصصات مختلفة. ومن ينجح يضاف إلى مجموعه النهائى فى درجات الثانوية العامة عشرون درجة، وكانت المسابقات تعقد على مستوى الجمهورية بناء على نظام بالغ الدقة فى اختيار الناجحين، فى ضوء امتحانات تحريرية وشفهية.

اخترت ـ وكنت طالبا بالثانوية العامة بمدرسة رأس التين الثانوية ـ أن أدخل مسابقة اللغة العربية. وكان المقرر الذى سأؤدى فيه امتحانى التحريرى

كما يلي: دراسة ديوان حافظ ابراهيم، ومسرحية مصرع كليو باترا لأحمد شوقي وكتاب «مع المتنبى» لطه حسين.

ولك أن تتأمل ارتفاع مستوى المسابقة، التي تفرض على المتسابق أن يقرأ ويحلل هذه الآثار الأدبية العميقة. لايمكن لى أن أنسى ذكريات هذه المسابقة وتأثيراتها اللاحقة على مسارى الفكرى.

انكببت على الدراسة استعدادا للامتحان التحريرى، مع أن مدرس اللغة العربية تحداني وأخبرنى أنه من المستحيل أن انجح. كان مدرسا ضعيفا روتينيا، ضاق بى، وبمناقشاتي التى كشفت تدنى مستواه فأراد أن يثبط من همتى. مازلت أذكر دراسة طه حسين الرائعة لشعر المتنبى، وما زال فى ذاكرتى شرحه لقصيدة المتنبى المعروفة والتى تبدأ: ليالى بعد الظاعنين شكول. خضت فى ديوان حافظ ابراهيم، وتعمقت فى دراسة مسرحية مصرع كليو باترا. وأديت الامتحان التحريرى، وفوجئت بعد فترة بإخطار رسمى من وزارة المعارف بأننى نجحت، وتحدد موعد للامتحان الشفهى فى القاهرة. وكان نظام المسابقة يقضى بأن يصرف للطالب الناجح تذكرة سفر بالقطار ذهابا وعودة. ولك أن تتخيل طالبا اسكندرانيا لم يسبق له السفر الى القاهرة، يتوجه الى حيث الامتحان الشفهى، أمام لجنة من كبار أساتذة الأدب. كان رئيس اللجنة ـ ولك أن تتأمل المغزى العميق لذلك ـ الأستاذ محمد احمد خلف الله عميد كلية الآداب بجامعة الإسكندرية، وأستاذ الأدب المعروف صاحب كتاب «من الوجهة النفسية فى الأدب ونقده». كنت أستمع لأحاديث الأستاذ خلف الله فى اذاعة القاهرة فى موضوعات فكرية وأدبية شتى، وكان له صوت رخيم، وطريقة تميزه فى الالقاء. ودخلت الامتحان الشفهى وأنا أرتجف. من أنا فى مواجهة هؤلاء العمالقة؟

استقبلنى الأستاذ الكريم بابتسامة أبوية حانية وسألنى: ما هى القطعة الشعرية التى حفظتها من مسرحية مصرع كليو باترا حتى ألقيها أمام اللجنة؟ (وكان هذا أحد مواد الامتحان الشفهى) ذكرت له ما اخترته وطلب منى أن ألقيها وفعلت. ثم شرع فى مناقشتى ومازلت أذكر أنه وجه الى سؤالا: ما هو رأيك فى مسرحية مصرع كيلو باترا؟ وفوجئ الرجل لأننى قلت له: هذه ليست مسرحية، وانما هى مجموعة مونولوجات شعرية متلاصقة. وسألنى على أى أساس بنيت رأيك؟ وأذكر أننى دخلت معه فى مناقشة طويلة حول أصول الكتابة المسرحية، وكيف أن ما كتبه شوقى لا يتطابق معها، وتحذلقت وقلت له، إنها تفتقر الى بنية درامية متماسكة! وأعتقد أن الأستاذ خلف الله أصابته الدهشة من المعلومات التى قدمتها، ومن طريقتى فى التقييم، واذا به يقول لى: قم يابنى بارك الله فيك.

هكذا كان مستوى دراسة اللغة العربية فى هذا الزمان. وهكذا كان يشجع الطلبة على الاستزادة فى التعمق، بعيدا عن المقررات المدرسية الجامدة. لقد فتحت لى المسابقة عالم طه حسين الرحيب، بالإضافة الى أنها أتاحت لى مبكرا الفرصة لتقييم شاعرية حافظ ابراهيم واحمد شوقى. توصلت من خلال استعدادى للمسابقة الى رأى فى شاعرية حافظ ابراهيم لم أحد عنه حتى الآن! ليس هناك مجال للمقارنة بين حافظ وشوقى. الطاقة الشعرية لحافظ محدودة للغاية، ومعجمه اللغوى بالغ الفقر اذا ما قورن بشاعرية شوقى الفياضة وثرائه اللغوى الباذخ. أقول هذا وأجرى على الله، فلست متخصصا فى النقد الادبى، ولكن لى الحق باعتبارى قارئا محترفا وكاتبا هاويا (اذا استعرت عبارة كامل زهيرى الشهيرة) أن أبدى رأيى بكل حرية فيما اقرأه!

لأمر ما منذ سنوات، فاض بى الحنين الى قراءة المتنبى من جديد، وحصلت على الديوان، وأسرعت لكى أعثر على القصيدة التى سبق لطه حسين أن توقف أمامها طويلا، وعدت أترنم بالبيت القديم: ليالى بعد الظاعنين شكول، وأتذكر كيف قادنى طه حسين فى المحيط الزاخر للمتنبى ذات يوم منذ ثلاثين عاما خلت!

مرحلة الجامعة

دخلت كلية الحقوق بالصدفة المحضة! لم أكن فى المرحلة الثانوية طالبا نجيبا! كنت أكره الدراسة ونظام المدرسة الحديدى كراهية عميقة. لم يكن يمتعنى سوى شهور الصيف الممتدة، وقراءاتى التى لا حدود لها. حاول والدى أن يجعلنى أتخصص فى العلوم، لكى أتخرج طبيبا (كانت القدوة العائلية أحد من قاموا بالتدريس لى فى المدرسة الأولية الأستاذ عوض عبد المطلب، الذى تعرف على شقيقى المرحوم رشاد لكى يدرس له اللغة الانجليزية، لكى يستكمل تعليمه. واستطاع فعلا أن يحصل على الثانوية العامة بمجموع كبير ويدخل كلية الطب ويصبح الدكتور عوض) حاولت المقاومة ودخول شعبة الآداب غير أن طلبى رفض من الوالد. تعثرت فى دراسة شعبة العلوم. مالى أنا والكيمياء والطبيعة والرياضة؟ لقد كنت سابحا فى بحار الفلسفة وعلم النفس والشعر والأدب! وهكذا نجحت بمعجزة فى الثانوية العامة، بمجموع ضئيل. لم أجد أمامى سوى كلية الحقوق. غير أننى أحببت دراسة القانون. ويرجع الفضل فى ذلك الى أستاذين كريمين. الأول هو الدكتور حسن كيرة أستاذ القانون المدنى، وأفضل من درس وكتب فى مادة المدخل الى القانون. هذا الأستاذ العظيم كان يمتلك ناصية

اللغة العربية بصورة تدعو الى الاعجاب الشديد. محاضراته التى كان يرتجلها، مازالت ترن فى أذنى حتى اليوم. من ينسى من جيلى محاضراته فى نظرية الحق؟ لقد كان أول من علمنى جدل الأفكار من خلال عرضه الرائع للنظريات المتضاربة. فقد كان يقدم كل نظرية من خلال أقوى حججها، وسرعان ما يوجه اليها النقد فنكتشف معه تهافت هذه الحجج. ثم ينتقل بسلاسة نادرة الى نظرية أخرى، وهكذا حتى يستقر على النظرية الصحيحة. زرت الدكتور حسن كيرة فى الكلية بعد أن تخرجت بعشرين عاما، وقفت على باب مكتبه، وكانت زيارة بغير موعد. فتح لى الباب، وعرفته بنفسى وأننى تلميذه، سألنى عن أحوالى، وعن دراساتى العليا فى القانون، واعتذر لى قائلا:

اننى أعد نفسى للمحاضرة ولا أستطيع البقاء معك أكثر من ذلك. قلت لنفسى: ياالله! مازال حسن كيرة بنفس ولائه واحترامه للمحاضرة الجامعية وأصولها، وها هو برغم قدراته الفذة، يعد نفسه قبل دخول المحاضرة! أى جيل عظيم هذا الجيل؟

الاستاذ الثانى الذى أثر على حياتى الفكرية، هو الدكتور حسن صادق المرصفاوى، استاذ القانون الجنائى. كان الدكتور حسن قاضيا، وحصل على الدكتوراه، وآثر أن ينتقل إلى الجامعة مدرسا. استطاع الدكتور المرصفاوى أن يؤسس تقليدين:

الأول تقليد البحث العلمى فى الجامعة الذى يشارك فيه الطلبة والطالبات. اذ أنه أسس جمعية الأبحاث الجنائية، والتى دربت أعضاءها على كتابة البحوث العلمية، وعلى المناظرة، وسمحت لهم من خلال

الزيارات الميدانية للسجون أن يعرفوا مبكرين مشكلة الفجوة بين النص القانوني والواقع. ومازلت أذكر أنني قدمت له بحثا عن «جرائم التزوير» اهتم به وأمر بطبعه وتوزيعه على اعضاء الجمعية، وكان هذا حافزا لى على خوض بحار البحث العلمي في وقت مبكر.

والتقليد الثاني تقليد إنساني رفيع، فقد أسس فكرة أن الطالب يمكن أن يكون ـ ببساطة شديدة ـ صديقا للأستاذ! هذه كانت مسألة نادرة في الخمسينات. كان يدعو بعضنا ممن توثقت علاقته بهم الى منزله، حيث كان يقابلنا ببساطة هو والسيدة الفاضلة حرمه، ويقدم لنا الشاى، ونتناقش مناقشة الأنداد ساعات طويلة. امتدت صداقتي بالدكتور المرصفاوى حتى اليوم، واشتركنا في أعمال علمية بعد ذلك، حين أصبحت بعد التخرج من كلية الحقوق باحثا بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية. ولدخولى المركز القومي للبحوث قصة ترتبط بالدكتور المرصفاوى وعلاقته الفريدة بطلابه.

تخرجت في كلية الحقوق بتقدير جيد. ومعنى ذلك أنني لن أدخل سلك النيابة، أمل كل حقوقى! ولم يعد أمامى سوى المحاماة. لم أكن أستطيع أن أصبر على مراحل التدرج في هذه المهنـة الشاقـة، التمـرين لدى محامى سنوات طويلة، ثم الاستقلال وافتتاح مكتب مستقـل، بكل ما يتضمنه ذلك من تضحيات، وأنا حائر ماذا أفعل بحياتي بعد أن تخرجت من الجامعة؟ نشر إعلان في الأهرام عن حاجة المعهد القومي للبحوث الجنائية (هكذا كان الاسم الأول للمركز عام ١٩٥٧) الى باحثين مساعدين من خريجي الحقوق والآداب. تقدمت الى الامتحان التحريرى،

وكان عدد المتقدمين حوالى ثلاثمائة خريج، وكان المطلوب ثلاثة فقط. تمت تصفية هذا العدد الى حوالى ٢٥ خريجا، هم فقط الذى نجحوا، وتقدموا الى الامتحان الشفهى. ونجح سبعة فقط كنت واحدا منهم. وقيل لنا أن الامتحان الأخير هو الامتحان الشخصى الذى سيختار فيه الثلاثة المحظوظين. انتابنى الخوف من عدم اجتياز العقبة الأخيرة، بعد كل الجهد الذى وضعته للاستعداد للامتحان. ذهبت الى أستاذى الدكتور المرصفاوى وقلت له: يشاع بين المتقدمين أن هذا الامتحان الأخير امتحان صورى، وأن الواسطة ستحسم الموقف. وكان قد أخبرنى أن الدكتور أحمد خليفة مدير المعهد كان زميله فى النيابة العامة. قلت له: لم لا تذهب لمقابلة الدكتور خليفة تسأله عن جدية الامتحان، وإذا أجابك أنه ليس هناك أى واسطة، فأنا قادر على أن انجح بمجهودى وقدراتى، أما إذا كانت هناك واسطة، فأنت تعرفنى جيدا، وعليك أن تساعدنى. لم يتردد أستاذى الكريم، واستقل القطار الى القاهرة، وقابل زميله القديم أحمد خليفة، والذى أكد له أن قواعد الاختيار بالغة الدقة والموضوعية، وأنه ليس هناك أى مجال للواسطة. وسأله من هو تلميذك الذى بلغ من اهتمامك به، أن تحضر لمقابلتى من الاسكندرية؟ أخبره باسمى، فراجع درجات الامتحان، وقال له تلميذك لفت نظرى من قبل لأنه حصل على أكبر درجة فى امتحان اللغة الانجليزية كتابة وترجمة، وهذه مسألة ملفتة، لأن الحقوقيون ـ كما هو معروف ـ قد يجيدون الفرنسية، ولكن نادرا ما يمتلكون ناصية اللغة الانجليزية.

ودخلت الامتحان، ونجحت، وكنا ثلاثة: ناهد صالح التى أصبحت الآن مديرة المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية وسامى عبد المحسن، الذى أصبح الآن أستاذا لعلم الاجتماع بكندا، وأنا الذى أمضيت ثمانية

عشر عاما فى المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، والذى أتاح لى فرصة نادرة للتكوين فى العلوم الاجتماعية بفضل أستاذى العزيز الدكتور أحمد خليفة. هذا المركز الرائد، تركته عام ١٩٧٥ لكى أصبح مديرا لمركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، لأبدأ مرحلة جديدة من مراحل التكوين والانجاز فى ميادين علم السياسة والعلاقات الدولية، والبحوث الاستراتيجية. فى المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية كان من حظى أن أتتلمذ على يد جيل كامل من الأساتذة الرواد: أحمد خليفة فى فلسفة القانون وعلم الاجتماع القانونى، يوسف مراد ومصطفى سويف فى علم النفس، على عيسى وأحمد أبو زيد وحسن الساعاتى وسيد عويس فى علم الاجتماع والأنتروبولوجيا، وعبد الحميد صبره فى فلسفة العلوم.

تركت المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، ولكننى عدت إليه بعد ذلك عضوا بمجلس إدارته، وأستاذا غير متفرغ للأبحاث الاجتماعية. سأظل أدين بالفضل لسنوات التكوين فى هذا المركز، لأنه هو الذى علمنى أن هناك علما اجتماعيا واحداً وتخصصات علمية مختلفة. بعبارة أخرى، لا يمكن دراسة الظواهر الاجتماعية من منظور تخصصى ضيق أيا كان، وانما لابد لنا أن نبسط من آفاق منهجنا ونستفيد من اسهام كافة التخصصات، وفق قواعد المنهج العلمى المترابط. هكذا تعلمنا فى سنوات التكوين، أن الحقيقة ليست مطلقة، وانما هى نسبية، ليس ذلك فقط، ولكن لكل ظاهرة أكثر من جانب، وتحتاج لفهمها وتحليلها الى النظر خلال أكثر من زاوية.

الحديث عن التكوين، لا يمكن أن يختزل فى بضع صفحات، لأن السنوات الباكرة زاخرة بالمغامرات الفكرية، وبالخبرات الانسانية التى تحتاج الى مساحة أوسع لرصدها وتأملها.

غير أنه لابد لى فى النهاية أن أشير الى أن خبرات التكوين الباكرة أثرت تأثيرا حاسما على حياتى العملية وعلى انجازاتى الفكرية على السواء.

فقد سافرت للدراسة الى باريس، لكى أعد لرسالة الدكتوراه فى القانون. ذهبت وذاكرتى مشحونة بمغامرات توفيق الحكيم ومحمد مندور فى فرنسا. ربما كنت معجبا ـ بشكل لا شعورى ـ بالحكيم الذى سافر لدراسة الحقوق، فتركها وانصرف الى الأدب! وكذلك مندور الذى أمضى تسع سنوات ولم يكمل رسالة الدكتوراه العتيدة، وانما ساح فى عالم الفكر والأدب، عاش وقرأ وتمتع بثمار الفكر الإنسانى الرفيع. وعاد ليجابه موقفا صعبا فى الجامعة، فعليه أن يحصل على الدكتوراه. وتحت الضغط، كتب مندور رسالته فى شهور معدودة والتى أصبحت بعد نشرها كتابه الشهير «فى النقد المنهجى عند العرب». بعد عام من دراسة القانون المدنى الفرنسى كجزء من متطلبات الدراسات العليا، ضقت ذرعا بقواعد المواريث الفرنسية المعقدة، واذا بى أترك دراسة القانون، لكى أتعمق فى دراسة علم الاجتماع! واهتممت على وجه الخصوص بعلم الاجتماع الأدبى الذى كان لا يزال ناشئا فى هذا الوقت (عام ١٩٦٤) وعلم الاجتماع السياسى. وتابعت بدقة معركة النقد القديم ضد النقد الجديد، قاد معسكر القديم ريموند بيكار الأستاذ بالسوربون، وقاد معسكر الجديد الناقد غير الجامعى المتمرد رولاند بارت، الذى أصبح من أشهر نقاد الأدب فى فرنسا بعد ذلك.

قلت لنفسى فلتذهب رسالة الدكتوراه الى الجحيم، لانه من غير المعقول لباحث فى تكوينى، ان يضيع ثلاث سنوات من عمره (هى فترة البعثة) لكى يتعقب احكام محكمة النقض الفرنسية، فى الوقت الذى يجد فيه كنوز المعرفة زاخرة امامه.

كنت فى هذه المرحلة أراسل استاذى الدكتور مصطفى سويف، وشجعنى على ان أكتب سلسلة دراسات عن التحليل الاجتماعى للادب، اعرض فيها للاتجاهات الحديثة التى حدثته عنها. وحين عدت للقاهرة فى اواخر عام ١٩٦٧، قدمنى الدكتور سويف لمجلة «الكاتب» التى نشرت فيها سلسلة دراسات جمعتها بعد ذلك عام ١٩٧٣ لتصبح كتابى «التحليل الاجتماعى للادب» والذى طبعت منه ثلاث طبعات حتى الان آخرها هذا العام. وكان اول كتاب فى الموضوع. وهكذا فالباحث الذى سافر لكتابة رسالة دكتوراه فى القانون، عاد للقاهرة ليكتب عن علم الاجتماع الادبى، وذلك بفضل «التكوين» المبكر، والذى ركز ايضا فى مختلف المراحل على علم النفس. وهو الذى سمح لى ايضا ان اكتب كتابى «الشخصية العربية بين مفهوم الذات وصورة الآخر»، وهذا الكتاب انجزته فى الواقع بعد ان استقلت من المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية عام ١٩٧٥ وانتقلت الى مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام لكى تبدأ الحلقة الثالثة من حلقات التكوين فى مجال الدراسات والبحوث الاستراتيجية. انصب اهتمامى الاول على دراسة المجتمع الاسرائيلى دراسة علمية. ذلك انه عقب عودتى من البعثة انضممت عام ١٩٦٨ الى مركز الدراسات الفلسطينية والصهيونية بالاهرام خبيرا بعض الوقت ورئيسا لوحدة البحوث الاجتماعية وذلك بفضل زميلتى السابقة فى كلية الحقوق بجامعة

الاسكندرية الدكتورة عفاف مراد، وكنا قد التقينا فى باريس بعد حوالى عشر سنوات من التخرج. كان الاستاذ حاتم صادق هو مدير المركز الذى ركز تركيزا شديدا فى سنواته الاولى على دراسة اسرائيل والصهيونية. وحين رحب باقتراحى انشاء وحدة لدراسة المجتمع الاسرائيلى كان على ان أكون نفسى فى مجال علم الاجتماع الاسرائيلى. وامضيت فى مكتبة الجامعة الامريكية ثلاثة شهور كاملة قبل ان استطيع الالمام الدقيق بالخريطة المعرفية للموضوع، والقراءة النقدية لابرز انتاج علماء الاجتماع الاسرائيليين وعلى رأسهم صامويل ايزانشتات. وكونت اول فريق من الخبراء المصريين فى الدراسات الاسرائيلية، كان من بينهم د. قدرى حفنى، د. محمد عزت حجازى، د. حسين فهيم.

ولا شك ان تأثير الاستاذ محمد حسنين هيكل على تكوينى فى هذه المرحلة الثالثة كان عميقا. فقد كان هو الذى فتح امامنا آفاق البحوث الاستراتيجية حين قرر تحويل المركز الى مركز للدراسات السياسية والاستراتيجية. لقد دفعنى هذا التحول الحاسم الى التعمق فى دراسة مناهج ونظريات البحوث الاستراتيجية.

وهكذا دار الزمن دورة كاملة، بدأت بالاهتمام بالادب والفلسفة وعلم النفس، واذا بى فى مرحلة ثانية عبر دراسة القانون انتقل الى مجال علم الاجتماع وأؤلف فى مناهجه كتابى «أسس البحث الاجتماعى» عام ١٩٦٣، واصل اخيرا عبر دروب متعددة الى ميدان الدراسات الاستراتيجية.

لم اكن ابالغ حين ارجعت ـ فى صدر هذا المقال ـ ترددى فى الكتابة الى احساسى اننى فى مرحلة تكوين مستمرة لم تتوقف! يشهد على هذا

اننى فى السنوات الثلاث الاخيرة، رجعت بعمق لقراءة الفلسفة من جديد، حتى يتاح لى ان افهم الجذور الفلسفية لحركة ما بعد الحداثة التى تشغل العقل الغربى فى الوقت الراهن. واذا كان بعض الباحثين يرجعون بذورها الاولى الى الفيلسوف كانط، فهل هناك من سبيل آخر سوى العودة مرة اخرى لقراءة «نقد العقل الخالص»؟ واذا كان الفيلسوف نيتشه هو ـ فى عرف البعض الاخر ـ الاب الروحى لما بعد الحداثة فلا بد من العودة مرة اخرى لقراءة كتاب «هكذا تكلم زرادشت» الذى قرأته بترجمة فليكس فارس منذ اكثر من اربعين عاما، بالاضافة الى كتبه الاخرى، وما كتب عنه بالفرنسية، واحدثه كتاب متمرد لمجموعة من الفلاسفة الفرنسيين الشبان بعنوان: لماذا نحن لسنا نتشويين؟! وصدر عام ١٩٩٣. وبعد، الذاكرة حافلة بصور الماضى غير ان انشغالات الحاضر وهمومه لا تدع للانسان فسحة من وقت، للاستحضار والرصد والتأمل. ألم اقل لكم ان التكوين عملية مستمرة؟

* * *

القسم الأول

الثورة الكونية *
وبداية الصراع حول المجتمع العالمى
تحليل ثقافى

* نشرت هذه الدراسة كمقدمة تحليلية للتقرير الاستراتيجى العربى عام ١٩٩٢ .

مقدمة

لا نبالغ أدنى مبالغة لو قلنا أن الإنسانية تنتقل الآن، عبر عملية معقدة ومركبة، صوب صياغة مجتمع عالمى جديد، تحت تأثير الثورة الكونية. وهذه الثورة الكونية تأتى ــ فى التعاقب التاريخى للثورات المتعددة التى شهدتها الإنسانية ــ عقب الثورة الصناعية. وكانت البدايات الأولى تتمثل فى بزوغ ما أطلق عليه «الثورة العلمية والتكونولچية» ، والتى جعلت العلم ــ لأول مرة فى تاريخ البشرية ــ قوة أساسية من قوى الإنتاج، تضاف إلى الأرض ورأس المال والعمل[1]. وبالتدريج بدأت ملامح المجتمعات الصناعية المتقدمة تتغير، ليس فى بنيتها التحتية فقط، ولكن أيضا فى أسلوب الحياة، وأنماط التفكير، ونوعية القيم السائدة، وأساليب الممارسة السياسية. ومنذ الستينات ذاع مصطلح جديد، أطلقه بعض علماء الإجتماع الغربيون، من أبرزهم «دانيل بل» لوصف المجتمع الجديد، وهو «المجتمع ما بعد الصناعى»[2] غير أنه مع مرور الزمن تبين قصور هذا المصطلح عن التعبير عن جوهر التغير الكيفى الذى حدث، ومن هنا صك العلماء الاجتماعيون مصطلحا آخر رأوا أنه أوفى بالغرض، وأكثر دقة فى التعبير، وهو مصطلح «مجتمع المعلومات» . وذلك على أساس أن أبرز ملمح من ملامح المجتمع الجديد أنه يقوم أساسا على انتاج المعلومات وتداولها من خلال آلية غير

مسبوقة هى الحاسب الآلى، الذى أدت أجياله المتعاقبة إلى إحداث ثورة فكرية كبرى، فى مجال إنتاج وتوزيع واستهلاك المعارف الإنسانية. فإذا أضفنا إلى ذلك القفزة الكبرى فى تكنولوجيا الإتصال، وبخاصة فى مجال الأقمار الصناعية واستخداماتها الواسعة، وخصوصا فى مجال البث التلفزيونى الكونى، الذى بحكم آليته يتجاوز الحدود الجغرافية، وينفذ إلى مختلف الأقطار، التى تنتمى إلى ثقافات مختلفة، مما من شأنه أن يؤثر ـ خلال الرسائل الإعلامية المتعددة ـ على القيم والاتجاهات والعادات، لأدركنا أننا بصدد تشكل عالم جديد غير مسبوق، تصبح فيه العبارة الشهيرة والتى مفادها أن العالم أصبح قرية صغيرة، تقصر كثيرا عن وصف أثر التغيرات التى يتعمق مجراها كل يوم.

فى ظل هذه التطورات الكبرى فى مجال المعرفة والاتصال، وانتقالنا من مجتمع الصناعة إلى مجتمع المعلومات، أخذ يتشكل ببطء ـ وإن كان بثبات ـ ما يمكن أن نطلق عليه، «الوعى الكونى»، والذى سيتجاوز فى آثاره، كل أنواع الوعى السابقة عليه كالوعى الوطنى، بكل تفريعاته من وعى اجتماعى ووعى طبقى، والوعى القومى. سيبرز الوعى الكونى متجاوزا كل أنماط الوعى السابقة، لكى يعبر عن بزوغ قيم إنسانية عامة، تشتد فى الوقت الراهن المعركة حول صياغتها، واتجاهاتها، ولابد فى مستقبل منظور، أن ينعقد الإجماع العالمى عليها.

وفى ضوء ذلك كله، نستطيع أن نفهم سر المعركة التى تدور فى الوقت الراهن حول «النظام العالمى الجديد»، الذى تريد الولايات المتحدة الأمريكية ـ بعد انهيار النظام العالمى الثنائى القطبية ـ أن تهيمن عليه مستندة

إلى قوتها العسكرية والتكنولوجية، بالرغم من التآكل التدريجى لقوتها الاقتصادية العالمية، كما تنبأ بذلك بول كنيدى فى كتابه الشهير «صعود وسقوط القوى العظمى[٣]» والذى أثار جدلا أمريكيا حادا، بين أنصاره وخصومه.

وهكذا يمكن القول أننا بصدد رصد التغيرات العميقة التى ألمحنا إليها، لابد أن نقف قليلا أمام ظاهرة بزوغ ما يمكن أن نطلق عليه «مجتمع المعلومات الكونى».

مجتمع المعلومات الكونى:

مجتمع المعلومات يأتى بعد مراحل مر فيها التاريخ الإنسانى، وتميزت كل مرحلة بنوع من أنواع التكنولوجيا يتفق معها. شهدت الإنسانية من قبل تكنولوجيا الصيد، ثم تكنولوجيا الزراعة، وبعدها تكنولوجيا الصناعة، ثم وصلنا أخيرا إلى تكنولوجيا المعلومات[٤].

ويمكن القول أن سمات مجتمع المعلومات تستمد أساسا من سمات تكنولوجيا المعلومات ذاتها، والتى يمكن إجمالها فى ثلاث:

أولها أن المعلومات غير قابلة للاستهلاك أو التحول أو التفتت، لأنها تراكمية بحسب التعريف، وأكثر الوسائل فعالية لتجميعها وتوزيعها، تقوم على أساس المشاركة فى عملية التجميع، والاستخدام العام والمشترك لها بواسطة المواطنين.

وثانيها أن قيمة المعلومات هى استبعاد عدم التأكد، وتنمية قدرة الإنسانية على اختيار أكثر القرارات فعالية.

وثالثها أن سر الوقع الاجتماعى العميق لتكنولوجيا المعلومات، أنها تقوم على أساس التركيز على العمل الذهنى (أو ما يطلق عليه أتمتة الذكاء)، وتعميق العمل الذهنى (من خلال إبداع المعرفة، وحل المشكلات، وتنمية الفرص المتعددة أمام الإنسان)، والتجديد فى صياغة النسق، وتعنى بتطوير النسق الاجتماعى.

ويلخص بعض الباحثين إطار مجتمع المعلومات فى الملامح التالية:

١ ـ المنفعة المعلوماتية (من خلال إنشاء بنية تحتية معلوماتية تقوم على أساس الحواسب الآلية العامة المتاحة لكل الناس) فى صورة شبكات المعلومات المختلفة، وبنوك المعلومات، والتى ستصبح هى بذاتها رمز المجتمع.

٢ ـ الصناعة القائدة ستكون هى صناعة المعلومات التى ستهيمن على البناءالصناعى.

٣ ـ سيتحول النظام السياسى لكى تسوده الديمقراطية التشاركية، ونعنى السياسات التى تنهض على أساس الإدارة الذاتية التى يقوم بها المواطنون، والمبنية على الاتفاق، وضبط النوازع الإنسانية، والتأليف الخلاق بين العناصر المختلفة.

٤ ـ سيتشكل البناء الاجتماعى من مجتمعات محلية متعددة المراكز، ومتكاملة بطريقة طوعية.

٥ ـ ستتغير القيم الإنسانية وتتحول من التركيز على الاستهلاك المادى، إلى اشباع الإنجاز المتعلق بتحقيق الأهداف..

٦ ـ أعلى درجة متقدمة من مجتمع المعلومات، ستتمثل فى مرحلة تتسم بإبداع المعرفة من خلال مشاركة جماهيرية فعالة، والهدف النهائى منها هو التشكيل الكامل لمجتمع المعلومات الكونى.

وقد يبدو أن هذه الصورة التى رسمناها ليست سوى ضرب من الأحلام، غير أن مجتمع المعلومات الكونى، ليس فى الواقع حلما، بقدر ما هو مفهوم واقعى، سيكون هو المرحلة الأخيرة من مراحل تطور مجتمع المعلومات. وهناك ثلاثة أدلة تؤكد هذا القول:

أولها أن الكونية GLOBALISM ستصبح هى روح الزمن فى مجتمع المعلومات القادم. ويرجع ذلك إلى الأزمات الكونية المتعلقة بالنقص فى الموارد الطبيعية، وتدمير البيئة الطبيعية، والانفجار السكانى، والفجوات العميقة الاقتصادية والثقافية بين الشمال والجنوب.

وثانيها أن تنمية شبكات المعلومات الكونية، باستخدام الحواسب الآلية المرتبطة ببعضها عالميا، وكذلك الأقمار الصناعية، ستؤدى إلى تحسين وسائل تبادل المعلومات، وتعمق الفهم، مما من شأنه أن يتجاوز المصالح القومية والثقافية والمصالح الأخرى المتباينة.

وثالثها أن انتاج السلع المعلوماتية سيتجاوز انتاج السلع المادية، بالنظر إلى قيمتها الاقتصادية الاجمالية، وسيتحول النظام الاقتصادى من نظام تنافسى يقوم على السعى إلى الربح إلى نظام تأليفى ذا طابع اجتماعى يسهم فيه الجميع.

غير أنه لا ينبغى أن يقر فى الأذهان، أن تشكيل مجتمع المعلومات الكونى عملية هينة، ذلك أنه تقف دونها تحديات عظمى، ينبغى مواجهتها.

وأول هذه التحديات المعركة الدائرة الآن حول «ديمقراطية المعلومات» والتى هى الشرط الموضوعى الذى لابد من توفره، وذلك لتفادى الشمولية والسلطوية.

وديمقراطية المعلومات تنهض على أساس أربعة مقومات. أولهاحماية خصوصية الأفراد، ونعنى الحق الإنسانى للفرد لكى يصون حياته الخاصة ويحجبها عن الآخرين. والمقوم الثانى هو الحق فى المعرفة، ونعنى حق المواطنين فى معرفة كل ضروب المعلومات الحكومية السرية، التى قد تؤثر على مصائر الناس تأثيرا جسيما. ونأتى بعد ذلك إلى حق استخدام المعلومات. ونعنى بذلك حق كل مواطن فى أن يستخدم شبكات المعلومات المتاحة وبنوك البيانات، بسعر رخيص، وفى كل مكان، وفى أى وقت. وأخيرا نصل إلى ذروة مستويات ديمقراطية الإعلام، ونعنى حق المواطن فى الاشتراك المباشر فى إدارة البنية التحتية للإعلام الكونى، ومن أبرزها عملية صنع القرار على كل المستويات المحلية والحكومية والكونية.

وثانى التحديات التى تواجه تشكيل مجتمع المعلومات الكونى، هو تنمية الذكاء الكونى، وهو القدرة التكيفية للمواطنين فى مواجهة الظروف الكونية المتغيرة بسرعة. والذكاء يمكن تعريفه ـ بشكل عام ـ بأنه القدرة على الاختيار العقلانى للفعل الإنسانى لحل المشكلات. ويبدأ الذكاء بالمستوى الشخصى لدى الأفراد، ثم يتطور ويتعمق إلى مستوى الذكاء الجمعى. وداخل الجماعة يفترض أن الذكاء الشخصى للأفراد سيتآلف وينسق بينه لتحقيق الأهداف العامة لتغيير البيئة الاجتماعية، وهو ما يطلق عليه الذكاء الاجتماعى. وهو بذاته الذى يمكن أن يتطور ليصبح ذكاء كونيا، والذى

سيتشكل من خلال الفهم الكونى المتبادل، الموجه لحل المشكلات الكونية، كما ظهر أخيرا فى الجهود العالمية لمواجهة أزمة البيئة الانسانية، التى تشارك فيها مختلف الدول فى الوقت الراهن. ويصلح موضوع البيئة مثالاانموذجيا لإبراز الوعى الكونى، بعدما ظهرت النتائج السلبية لمجتمع الصناعة وما أفرزه من ضروب متنوعة من تلوث الماء والهواء والتربة. ومن المؤكد أننا سنشهد فى وقت قريب تشريعات قطرية ملزمة، وتشريعات دولية، سيكون من شأنها إدخال تعديلات جذرية على أدوات الإنتاج السائدة. ومن هنا يحق لنا القول، أنه وعى عكس ما يبدو حديثا نظريا، فإننا نشهد فى الوقت الراهن بدايات تشكل الوعى الكونى والذى لم يبرز فقط فى موضوع البيئة، وإنما وربما أهم من ذلك، ظهر فى موضوع القضاء على الأسلحة الذرية والكيماوية وتدميرها، خلاصا من سيناريو فناء البشرية، والذى كان سائدا فى عصر توازن الرعب النووى. هذا الوعى الكونى الذى يتعمق كل يوم، ليس فى الواقع سوى التعبير الأمثل عن نشوء مجتمع المعلومات الكونى.

كيف نفهم عملية تغيير العالم؟

العالم يتغير تحت أبصارنا بعمق، والنظام العالمى يتحول تحولات كيفية غير مسبوقة. كيف نفهم الآثار التى ستنجم عن نشوء مجتمع المعلومات الكونى، وكيف نحلل الصراع المحتدم فى الوقت الراهن حول النظام العالمى الجديد؟[٥].

هذا سؤال جوهرى، وهو لا يطرح مجرد قضايا منهجية يشتغل بها العلماء الاجتماعيون ،ولكنه يثير موضوع قدرتنا كمواطنين وبشر معنيين فى العالم المعاصر، حيث تنهمر علينا الأحداث السياسية والاقتصادية

والاجتماعية والثقافية كل ساعة، عبر شاشات التليفزيون، بكثافة عالية، وبطريقة عشوائية لا يجمعها نسق. هل تصلح المناهج السياسية والاقتصادية بمفردها لأن تقدم لنا إطارا يسمح لنا بالفهم؟ فى تقديرنا أن هذه المناهج ـ التى عجزت عجزا تاما عن أن تتنبأ بما حدث ـ تقصر عن أن تكون مرشدنا فى فهم ما يحدث. ومن هنا قناعتنا المؤكدة فى أننا بحاجة إلى تبنى منهجية التحليل الثقافى لكى يساعدنا على أن نفهم ونفسر التغيرات العالمية الكبرى، والتى ربما كان رمزها عام ١٩٨٩، حين سقطت الأنظمة الشمولية سقوطا مدويا، وانفتح بالتالى باب جديد من أبواب التاريخ الإنسانى.

التحليل الثقافى:

يمكن القول أن التحليلات المعاصرة للشئون الإنسانية مؤسسة على هدى التجربة التاريخية الخاصة ببعض البلاد، كما كان الحال حين سيطرت نزعة المركزية الأوروبية على اتجاهات ونظريات العلم الاجتماعى الغربى، بحيث كانت أوروبا هى المقياس والمعيار فى الحكم على تقدم المجتمعات ورقى الثقافات، أو على أساس مصالح بعض القوى العظمى كما هو الحال بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية فى الوقت الراهن(٦).

وهذا الوضع فى حد ذاته يضع تحديا أمام هؤلاء الباحثين الذين يحسون بالحاجة إلى منظور أكثر شمولية وقدرة على أن يسع الحياة السياسية المعاصرة. وهذا التحدى يمكن مواجهته بالاعتماد على مفهوم «الثقافة» وما يستدعيه من مفاهيم تنتمى لنفس الفضاء مثل مفاهيم «التمركز حول السلالة» أو «القومية»، أو على مفهوم «الإيديولوجية» والذى يثير العلاقة المركبة بين خطابات محددة وأشكال معينة من القوة العسكرية والسياسية والاقتصادية.

فالدعوة الأمريكية مثلا لنظام عالمى جديد، لا يمكن ـ فى تقديرنا ـ فهم دواعيها واتجاهاتها وأهدافها، بغير تحليل ثقافى شامل، يقوم بتفكيك خطاب الهيمنة الجديد، فى ضوء الايديولوجية التى يصدر عنها، والثقافة التى نبع من بين جنباتها.

ويمكن القول أن منهجية التحليل الثقافى لم تتبلور إلا فى العقود الأخيرة، نتيجة إسهامات مجموعة من كبار المنظرين فى العلم الاجتماعى الغربى، أبرزهم ميشيل فوكو الفرنسى، وهابرماس الألمانى، وبيتر برجر الأمريكى، ومارى دوجلاس الإنجليزية الأصل، ويمكن أن يضاف إليهم أيضا دريدا الفرنسى(٧). غير أن أهمية التحليل الثقافى لم يبرز فقط نتيجة هذه الإبداعات النظرية والمنهجية، ولكنها ظهرت لأن عديدا من المشكلات التى تجابه العالم الآن، عجزت المناهج السياسية والاقتصادية السائدة عن سبر غورها، وتفسير تجلياتها المتنوعة. ومن أبرزها حركات الاحياء الدينى، ومن بينها الصحوة الإسلامية التى تقلق عديدا من الدوائر الغربية، وانبعاث القومية من جديد، وتأثيرها المباشر على تغيير خريطة الدول، والاهتمام العالمى بحقوق الانسان فى إطار ثقافات مختلفة، وكذلك نقد احتكار وسائل الإعلام العالمية، إلى غير ذلك من مشكلات تحتاج إلى منهج تحليل ثقافى شامل.

ويشهد على أهمية التحليل الثقافى ما يتردد فى الوقت الراهن من دعاوى تتعلق بانهيار الحضارة الغربية، وتقلص هيمنتها الثقافية على العالم، وبروز حضارات أخرى كالحضارة اليابانية والصينية مرافقة لنهضة اقتصادية كبرى حققته اليابان فعلا، وتشق الصين طريقها إليها، بالإضافة إلى بروز

الحضارة الإسلامية على المسرح العالمى مرة أخرى، من خلال الصحوة الاسلامية من جانب، ومشكلة الجمهوريات الإسلامية التى كانت جزءا من الاتحاد السوفيتى، والتساؤلات الغربية القلقة حول توجهاتها فى المستقبل، وهل ستلتحم بالعالم الإسلامى مما يشكل خطورة عظمى على المصالح الغربية، أم سيتم استقطابها في إطار المشروع الغربى؟

ومن ناحية أخرى، لم يكن غريبا أن تتردد فى وصف حرب الخليج أوصاف من قبيل أنها الحرب الثقافية الأولى فى العصر الحديث[٨]، والتى تتنبأ بعض الأصوات الاستراتيجية العنصرية الأمريكية بأنها الحلقة الأولى من سلسلة الحروب الثقافية المقبلة، والتى ستتوجه ـ فى رأى بعضهم ـ إلى الصدام مع الحضارة الإسلامية، بعد انهيار الشيوعية التى كانت العدو التقليدى للغرب[٩].

وأيا ما كان الأمر، فيمكن القول أن التحليل الثقافى، بالرغم من أهميته القصوى لفهم ظواهر العالم المعاصر، إلا أنه سيدخلنا ـ شئنا أو لم نشأ ـ فى عالم نظرى معقد، ما زالت تتصارع التيارات المنهجية المختلفة فى رحابه. ويشهد على ذلك تعدد المداخل السائدة فى الميدان، والتى مازال تطبيق بعضها فى مرحلة التجريب والاختبار.

ويمكن القول ـ بإيجاز شديد ـ أن هذه المداخل المتعددة، يمكن حصرها فى أربعة مداخل رئيسية: المدخل الذاتى، والمدخل البنيوى، والمدخل التعبيرى، والمدخل المؤسسى[١٠].

المدخل الذاتى :

يركز هذا المدخل على المعتقدات والاتجاهات والآراء والقيم التى يعتنقها أفراد المجتمع. والنظرة للثقافة هنا تقوم على أساس أنها صياغات ذهنية يصنعها أو يتبناها الأفراد المختلفين، وهى تمثل الحالات الذاتية للفرد، مثل «رؤيته للعالم»، أو مشاعر القلق التى قد تصيبه، أو حالات الإغتراب التى قد يمر بها. ومشكلة المعنى محورية فى هذا المدخل. فالثقافة تتكون من معانى، وهى تمثل تأويل الفرد للواقع، وهى تعطى الفرد المعنى الذى يضمن له الاتساق فى إدراك الواقع وفهمه.

المدخل البنيوى :

ويركز على الأنماط والعلاقات بين عناصر الثقافة ذاتها. ومهمته هى التعرف على العلاقات المنتظمة والقواعد التى تسبغ التجانس على الثقافة وتسمها بميسم خاص. مثل محاولة التعرف على العلاقات والقواعد التى تقوم عليها الثقافة العربية أو الثقافة الغربية على سبيل المثال. ويؤكد هذا المدخل على الحدود الرمزية للثقافة، وفئات الخطاب التى تعرف هذه الحدود، والآليات التى من خلالها يحافظ على الحدود أو يتم تغييرها. ولو طبقنا هذا المدخل على الثقافة العربية الاسلامية، فقد نهتم بفكرة الحق والباطل، أو الحلال والحرام، أو الملوث والطاهر، ونوعية الخطابات المتعلقة بكل قيمة من هذه القيم، وتغير معانى هذه القيم عبر الزمن. وهذا المدخل ينظر للثقافة باعتبارها موضوعا قابلا للملاحظة. وهى بالتالى تتشكل فى خطابات يمكن سماعها أو قراءتها، وقد تتجلى فى حركات أو موضوعات أو أفعال أو حوادث، يمكن رؤيتها، وتسجيلها وتصنيفها،

وهى ـ على عكس المدخل الذاتى ـ لا تتشكل من، ولا تعكس الحالات الذاتية للأفراد.

المدخل التعبيرى:

وهو يركز على السمات التعبيرية أو الاتصالية للثقافة. وبدلا من إدراكها باعتبارها مجرد وحدة مستقلة، فهى تدرك من زاوية تفاعلها مع البناء الاجتماعى، ليس كمظهر من مظاهر المشاعر والتجارب الفردية، كما هو الحال فى المدخل الذاتى، وانما كبعد تعبيرى عن العلاقات الاجتماعية. فالإيديولوجية مثلا، تصور باعتبارها نسقا من الرموز تحدد كيف يمكن تنظيم العلاقات الاجتماعية. فى الإيديولوجية الإسلامية مثلا يحتل الحجاب مكانة هامة كوسيلة لتنظيم العلاقات الاجتماعية بين الرجل والمرأة، وكذلك منع الاختلاط، وبطريقة عامة فالثقافة هنا تعرف باعتبارها البعد الرمزى ـ التعبيرى للبناء الاجتماعى. وهى تقوم بتوصيل المعلومات للأفراد عن الالتزامات الملزمة أخلاقيا، وهى بدورها تتأثر ببنية هذه الالتزامات.

إن المدخل التعبيرى لا يركز على المعلومات التى يتم نقلها مباشرة، بقدر تركيزه على الرسائل messages التى قد تكون مضمرة فى الطرق التى تنظم بها الحياة الاجتماعية، وفى اختيار كلمات الخطاب (يمكن الرجوع هنا مرة أخرى إلى حالة الخطاب الإسلامى المعاصر فى مجال حركات الإسلام الاحتجاجى السائدة فى كثير من البلاد العربية الآن).

المدخل المؤسسى:

وينظر هذا المدخل للثقافة باعتبارها تتشكل من فاعلين ومنظمات تتطلب موارد، وتؤثر بالتالى فى توزيع هذه الموارد. ويتم التركيز هنا على

الحقيقة التى مؤداها أن الثقافة لا يتم إنتاجها فقط، أو يتم تدعيمها ببساطة من خلال إضفاء التعبيرية أو الدرامية على الإلتزامات الأخلاقية، ولكنها بدلا من ذلك تنتج بواسطة فاعلين لهم قدرات خاصة، ويتم استمرارها من خلال منظمات تعبئ الموارد من أجل طقوسية وتقنين ونقل المنتجات الثقافية. (يرجع هنا إلى مثال المؤسسات الإسلامية التى تنتج المواد الثقافية ـ بالمعنى الواسع للكلمة ـ وتبيعها بأسعار رخيصة، كالزى الإسلامى للمرأة، والكتب الإسلامية، وشرائط الكاسيت) وهذه المنظمات ـ أيا كان نوعها ـ عادة ما تنمى علاقات مع الدولة وغيرها من مصادر القوة، وقد تتحدى الدولة أحيانا، كما هو الحال بالنسبة لحركات الإسلام الاحتجاجى ومنظماتها.

ولكى نبرز ـ بشكل مركز ـ الفروق بين المداخل الأربعة، يمكن أن تأخذ مثالا العلم باعتباره أحد عناصر الثقافة البارزة. فإذا ركزنا أساسا على القيم العلمية، أو كيف تتأثر رؤى العالم لدى الأفراد بمعتقداتهم حول العلم، فإن بحثنا يقع داخل إطار المدخل الذاتى.

ومن ناحية أخرى، إذا اهتممنا بأنماط الخطابات بين العلماء، التى تحافظ على حدود تخصصاتهم العلمية، أو تلك التى تتعلق بتقييم النتائج الصحيحة أو الشاذة، فإن بحثنا يقع داخل المدخل المؤسسى. أما إذا اهتممنا بالطرق التى يحاول بها الأكاديميين إضفاء التعبيرية أو الدرامية على قيم العقلانية أو الحداثة، فإن بحثنا يقع داخل المدخل التعبيرى. وعلى عكس ذلك كله، فالمدخل المؤسسى ينظر للعلم باعتباره أحد عناصر الثقافة، ليس باعتباره مجموعة أفكار، بقدر ما هو نتاج لتركيبة كاملة من العلماء

والمنظمات العلمية، ومصادر التمويل وشبكات الاتصال التى تدخل فى صميم عملية انتاج هذه الأفكار.

* * *

فى ضوء هذا العرض الوجيز لمجتمع المعلومات الكونى الذى يعبر بشكل عام عن اتجاه تطور المجتمع الإنسانى فى الوقت الراهن، وللتحليل الثقافى باعتباره المنهجية الملائمة لدراسة وتحليل وتفسير التغيرات الكبرى التى حدثت فى العالم، يمكننا القول أن ما أطلقنا عليه منذ البداية الثورة الكونية، للتعبير عن مجمل حركة الانقلاب فى الأوضاع العالمية، ليست ثورة وحيدة البعد، ولكنها ثورة مثلثة الجوانب فى الواقع. فهى أولا ثورة سياسية شملت النظم السياسية المعاصرة والعلاقات الدولية على السواء، ويمكن تلخيصها فى عبارة واحدة، فى أنها تحوّل من الشمولية والتسلطية إلى الليبرالية، ومن صراع الفناء إلى إرادة البقاء. وهى ثانيا ثورة فى القيم، وتحول من القيم المادية إلى القيم المعنوية، وهى ثالثا وأخيرا ثورة معرفية تنطوى على الانتقال من الحداثة إلى عالم ما بعد الحداثة.

أولا: الثورة السياسية

ليس هناك من شك فى أنه يمكن تلخيص الثورة السياسية التى تجتاح العالم فى مجال النظم السياسية، فى عبارة واحدة مبناها أنها انتقال حاسم من الشمولية والسلطوية إلى الديموقراطية[11]. والديمقراطية الحديثة التى تبلورت فى القرن الثامن عشر. وطبقت جزئيا وفى عدد صغير من الأقطار، ظهر وكأنه قد تم اغتيالها فى القرن العشرين. فقد ظهرت النازية والفاشية، وهى مذاهب سياسية وممارسة فى نفس الوقت قضت على القيم

والممارسات الديمقراطية، كما أن الشيوعية التى قامت على أسسها نظم شمولية أدت أيضا إلى الإضعاف الشديد للتيار الديمقراطى فى العالم.

غير أنه، فجأة، وحوالى منتصف الثمانينات، حدث تحول ملحوظ لصالح الديمقرطية، فى مجال الأفكار وفى مجال الوقائع على السواء، وفى سياق الحساسيات الشعبية، وكذلك فى نظر المفكرين والقادة السياسيين.

ومن هنا تثار تساؤلات متعددة: كيف ولماذا حدث؟ وهل مقدر له الدوام، وهل سيتاح له أن يعمق تيار الديموقراطية فى العالم؟ وهل هو يستند إلى مفاهيم واضحة، وهل ستنطبق بجدية ونزاهة، أن أم الديمراطية ترتكز على أفكار غامضة، غير متماسكة وزائفة، ليس من شأنها أن كون سوى خدعة جديدة من شأنها أن توقع الإنسانية فى حبائل عبودية من نوع جديد؟

هذه التساؤلات المتعددة يثيرها المفكرون الغربيون، وهم يرصدون اتساع نطاق الديمقراطية فى العالم، ليس فقط فى بلاد أوروبا الشرقية، والتى كانت ترزح تحت وطأة النظم الشمولية، وتحررت منها تماما، ولكن أيضا فى بلاد العالم الثالث، والتى شرعت فى الإنتقال من السلطوية إلى الديموقراطية بخطوات متدرجة[١٢]. ومن بين القضايا الهامة التى تثار فى هذا الصدد: هل يمكن تصدير الديمقراطية؟ إن بعض الباحثين الغربيين المحافظين ممن مازالوا يعتقدون ـ تحت تأثير أفكار المركزية الأوروبية ـ أن الديمقراطية الغربية نظرية متكاملة، ويمكن تصديرها إلى مختلف الشعوب، يقعون فى خطأ جسيم. ذلك أنه ليست هناك نظرية وحيدة للديمقراطية تتسم بالتناسق الداخلى، ويمكن بالتالى نقلها وتطبيقها كما هى فى أى سياق اجتماعى وفى أى

مرحلة تاريخية. ذلك أن الديمقراطية ـ كما نشأت تاريخيا فى المجتمعات الغربية ـ تأثرت فى نشأتها وممارستها تأثرا شديدا بالتاريخ الاجتماعى الفريد لكل قطر ظهرت فيه. فالديمقرطية الإنجليزية ـ على سبيل المثال ـ تختلف اختلافات جوهرية عن الديموقراطية الفرنسية، وهذه تختلف اختلافات جسيمة عن الديموقراطية الأمريكية.

ولذلك إذا اتفقنا على أنه هناك مثال ديمقراطى ينهض على مجموعة من القيم، أهمها سيادة القانون، واحترام وحقوق الإنسان، وحرية الفكر، وحرية التعبير وحرية التفكير، وحرية تكوين الأحزاب السياسية فى إطار التعددية، والإنتخابات الدورية كأساس للمشاركة الجماهيرية فى اختيار ممثلى الشعب، وتداول السلطة فإن هذا المثال بما يتضمنه من قيم، سيختلف تطبيقه من قطر إلى آخر وضعا فى الإعتبار التاريخ الاجتماعى، والثقافة السياسية، ونوعية الطبقات الاجتماعية، واتجاهات النخبة السياسية.

ومن ثم نحتاج ـ فى العالم الثالث بشكل عام، وفى الوطن العربى بوجه خاص ـ ونحن ما زلنا نمر الآن فى مرحلة الإنتقال من السلطوية إلى التعددية، إلى أن نفكر فى النموذج الديمقراطى الذى علينا أن نتبناه، والذى يتفق مع الأوضاع الثقافية والاقتصادية والسياسية السائدة فى الوطن العربى. وليس معنى ذلك الخضوع للواقع العربى بكل ما يتضمنه من تخلف، أو الإستنامة إلى حالة الركود السائدة، التى هى من خلق النظم السلطوية، التى جمدت المجتمع المدنى العربى بمؤسساته المختلفة، ولكن ما نركز عليه هو ضرورة التفكير الإبداعى لصياغة نموذج ديموقراطى يستجيب إلى أقصى حد ممكن، إلى متطلبات المشاركة الجماهيرية الواسعة فى إتخاذ القرار على كافةالمستويات.

ونجد فى هذا الصدد اتجاهين رئيسيين: اتجاه الأنظمة السياسية العربية، واتجاه المثقفين العرب، الممثلين للتيارات السياسية المختلفة. أما اتجاه الأنظمة العربية ـ على وجه الإجمال ـ فهو الانتقال من السلطوية إلى التعددية المقيدة، وبخطى وئيدة ومتدرجة. وتساق فى هذا السياق حجج شتى، سواء ما تعلق منها بضرورة الحفاظ على الأمن القومى، كما تعرفه هذه الأنظمة، أو بأهمية الحفاظ على السلام الاجتماعى، والاستقرار السياسى.

ومن ناحية أخرى فإن اتجاه المثقفين العرب ـ على وجه الإجمال أيضا ـ يميل إلى توسيع الدائرة، والوصول إلى تعددية مطلقة لا تحدها أى حدود، حيث يباح إنشاء الأحزاب السياسية بلا قيود، وتمارس الصحافة حريتها بغير رقابة، وتنشأ مؤسسات المجتمع المدنى بغير تعقيدات بيروقراطية.

غير أن المشكلة الحقيقية لا تكمن فى الوقت الراهن فى الصراع بين الأنظمة السياسية وتيارات المعارضة، مع أهمية هذا الصراع، ولكنها تتمثل فى الصراع العنيف داخل جنبات المجتمع المدنى ذاته، بين رؤيتين متناقضتين: رؤية إسلامية احتجاجية متطرفة، ترى الغاء الدولة العربية العلمانية، وتهدف إلى محو التشريعات الوضعية، وتسعى إلى إقامة دولة دينية لا تؤمن بالتعددية، وتطبيق أحكام الشريعة الاسلامية. أما الرؤية المضادة فهى الرؤية العلمانية بكل تفريعاتها، والتى تؤمن بفصل الدين عن الدولة، وتعتقد أن التشريعات الوضعية ينبغى أن تكون هى أساس البنيان الدستورى والقانونى، مع الحرص على الا تتعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية، كل ذلك فى إطار التعددية السياسية، والتى لا ينبغى أن تفرض عليها قيود.

وقد أثارت أحداث الجزائر الأخيرة خلافات شتى بين المثقفين والمفكرين العرب، حول خطأ أو صواب الإجراءات التى اتخذها النظام

الجزائرى بعد الجولة الأولى من الإنتخابات، التى فازت فيها جبهة الإنقاذ بأغلبية ساحقة.

وذهب رأى إلى أنه فى مجال الديموقراطية، ينبغى التفرقة بين اجراءات الديموقراطية وقيم الديمقراطية. وفى ضوء ذلك يصل هذا الرأى إلى نتيجة محدد، هى أن ما حدث فى الجزائر، كان ممارسة لإجراءات الديمقراطية، تمثلت فى اجراء انتخابات عامة، فى غيبة إعمال حقيقى لقيم الديمقراطية وأهمها الإيمان بالتعددية السياسية. فإذا جاء تيار سياسى من خلال اجراءات ديموقراطية. سبق له أن أعلن أنه لا يؤمن بالتعددية، وأنه إذا استلم الحكم، فإنه سيلغى التعددية، بما يعنى انشاء نظام سياسى شمولى دينى، محل نظام سلطوى علمانى، فإن إتاحة الفرصة له لكى ينفذ مخططه يعد فى ذاته مخالفة واضحة للقيم الديموقراطية.

غير أن هذا الرأى لو أخذناه على علاته، يمكن أن يوصلنا إلى نتائج خطيرة، مفادها أنه بغير ترسيخ القيم الديموقراطية فإن الإجراءات الديموقراطية، والتى تتمثل أساسا فى الانتخابات العامة، تصبح عبثا لا معنى له، وأخطر من هذا، انها يمكن أن تجر المجتمع إلى الوراء فى مجال الممارسة الديموقراطية. كيف الخروج إذن من هذه المشكلة؟

فى تصورنا أنه فى مرحلة الانتقال من السلطوية إلى التعددية، لابد من اجراء حوار وطنى واسع ومسئول، بين كافة الفصائل والتيارات السياسية، للوصول إلى ميثاق يحدد قواعد العملية الديموقراطية، وينص على تراضى كافة الأطراف بالاحتكام، ليس فقط لإجراءات الديموقراطية، وإنما لقيمها أيضا. غير أن هذا الميثاق لكى يطبق بصورة واقعية، ينبغى أن يتضمن من

الآليات، ما يسمح بعدم الخروج على الشرعية الدستورية، إذا ما أتيح لتيار سياسى معين أن يحصل على أغلبية فى الإنتخابات. ويمكن التفكير فى هذا الصدد، فى إنشاءمجموعة من الأجهزة الدستورية التى تراقب العملية الديموقراطية، وتمنع الخروج على قواعدها، بل إن الجيش نفسه، والذى هو ـ بحسب التعريف ـ يحمى الشرعية الدستورية، يمكن أن يكون له دور فى هذا الصدد ينص عليه الدستور ويحدد نطاقه بكل دقة، حتى لا يتحول إلى مؤسسة عسكرية تتدخل فى الحياة السياسية.

بعبارة مختصرة نحتاج فى الوطن العربى إلى إبداع فكرى لصياغة نموذج ديموقراطى صالح للتطبيق، لا يكون نقلا آليا لقواعد الديمقراطية الغربية، ولا يخضع من ناحية أخرى للمواضعات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية الناجمة عن التخلف السائد. نموذج ديموقراطى يتجه إلى المستقبل، بل ويعمل على تطوير الأوضاع القائمة، حتى نضمن أوسع مشاركة جماهيرية فى عملية إتخاذ القرار.

* * *

الشق الأول من الثورة الراهنة، هو التحول من الشمولية إلى الديموقراطية، غير أن الشق الثانى الذى لا يقل عن أهمية، هو الإنتقال من صراع الفناء إلى إدارة البقاء فى العلاقات الدولية[١٣].

ولسنا فى حالة إلى أن نفيض فى التغيرات العميقة التى لحقت بالنظام الدولى، بعد انتهاء الحرب الباردة، وسقوط العالم الثنائى القطبية، بكل ما يتضمنه من صراعات ايديولوجية، ومعارك سياسية، وتوازنات للقوى. غير أن النتيجة البارزة لكل هذه التطورات، هى بروز الولايات المتحدة الأمريكية

باعتبارها الفاعل الرئيسى المهيمن على السياسة العالمية فى الوقت الراهن. وفى ظل هذه التطورات الخطيرة، وفى سياق حرب الخليج، أعلن الرئيس بوش قيام النظام العالمى الجديد، واعتبر الممارسة الأمريكية فى الحرب، التطبيق الأمثل لقواعد واتجاهات ومعايير هذا النظام.

ومن سوء الحظ، أن الدعوة الايديولوجية الأمريكية الصارخة لهذا النظام العالمى الجديد، والتى صاحبت حرب الخليج، أخفت حقيقة ثقافية واجتماعية بالغة الأهمية، هى أنه فى العقود الأخيرة بدأ يتخلق مجتمع عالمى جديد، بتأثير تعمق آثار الثورة العلمية والتكنولوجية فى البلاد الصناعية الغربية المتقدمة بالإضافة إلى التغيرات الكبرى التى تحدث بهدوء وعمق داخل بنية المجتمعات الاشتراكية، وكذلك التحولات البنائية فى مجتمعات العالم الثالث.

وقد أدى ذلك إلى نشوء جدل ـ على الصعيد العالمى ـ حول النظام العالمى الجديد: اتجاهاته، ومبادئه، وآلياته، وأهم من هذا مخاطره، وغيبت فى هذا الجدل الحقائق الموضوعية المتعلقة بالتغيرات التكنولوجية الكبرى، والتغيرات الثقافية التى لحقت بأنساق القيم فى العالم، وبروز صور جديدة من المشاركة السياسية.

ولعل سبب ذلك كله الخطاب الذى أعلن من خلاله الرئيس بوش قيام النظام العالمى الجديد، والذى تضمن نوعا من أنواع تصفية الحسابات التاريخية بين الرأسمالية والشيوعية، ودعوته إلى تسييد نسق من القيم، تؤمن به الولايات المتحدة الأمريكية، بالإضافة إلى تركيزه على عصر المعلومات وتأثير تكنولوجيا الاتصال. وهذا النسق القيمى يمكن فى الواقع أن يتم

الاتفاق على كثير من مبادئه ومن أهمها الديموقراطية واحترام حقوق الإنسان غير أن بعض المبادئ الأخرى مثل اعتبار الرأسمالية هى الطريق الأمثل لتطور البشرية، وخصوصا الرأسمالية كما هى فى المفهوم الأمريكى، قد لا يكون محل اتفاق حتى الآن. وأهم من ذلك أن انتداب الولايات المتحدة الأمريكية نفسها، باعتبارها هى صاحبة الدعوة للنظام العالمى الجديد، والقادرة على فرضه وحمايته، مسألة خلافية، وخصوصا فى ظل سباق دولى تطمح فيه قوى كبرى مثل اليابان وألمانيا والصين، إلى أن تلعب دورا أساسيا فى النظام العالمى فى الحقبة القادمة. أما فيما يتعلق بعصر المعلومات وثورة الاتصال فقد كان الرئيس بوش فى الواقع يرد على مطالب الجنوب بصدد إنشاء نظام اعلامى جديد، ويدعو إلى صيغة أكثر محافظة فيما يتعلق بالإعلام من أجل الإنسانية.

ويشهد على ما ذكرناه خطاب الرئيس بوش نفسه الذى ألقاه أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة فى ٢٣ سبتمبر ١٩٩١[١٤].

فقد جاء فيه فى معرض تصفية الحسابات التاريخية التى تحدثنا عنها «... لن أركز اليوم على تنافس الدول العظمى، ذلك التنافس الذى ميز السياسة الدولية لنصف قرن مضى. بدلا من ذلك سأتحدث عن تحديات بناء السلام والازدهار فى عالم يمر بنهاية الحرب الباردة واستئناف التاريخ. لقد احتجزت الشيوعية التاريخ لسنوات طويلة، وغلقت نزاعات قديمة وأخمدت تنافسات إثنية وقمعت طموحات قومية وتحيزات قديمة. بعد أن بدأت الشيوعية تتحلل، تبرعمت من جديد تلك الأحقاد القديمة، وبدأ الناس الذين حرموا من ماضيهم لسنوات، فى البحث عن هوية لهم، وكان ذلك يحدث فى

الغالب عبر وسائل سلمية بناءة، رغم أن ذلك يحدث فى أحيان أخرى، عبر صراعات تسيل فيها الدماء..»

وفى سياق دعوته لتسييد نسق القيم الرأسمالى قرر الرئيس بوش: «.. من جهة أخرى تعلم العالم أن السوق الحرة توفر مستويات من الازدهار والنمو تعجز الاقتصاديات المخططة مركزيا عن توفيرها. وحتى أكثر التقويمات مراعاة لاقتصادات الدول الشيوعية، تشير إلى أن اقتصادات دول العالم الحر نمت بمعدل بلغ ضعفى نمو اقتصادات الدول الشيوعية سابقا..» وأضاف «.. نسمع هنا فى هذه القاعة أحاديث عن مشاكل الشمال والجنوب غير أن التجارة الحرة المفتوحة، بما فى ذلك حرية الوصول التى لا يعوقها عائق إلى الأسواق والقروض، توفر للدول النامية الوسائل والاكتفاء الذاتى والكرامة الاقتصادية» .

وقرر الرئيس بوش بصدد ثورة المعلومات والإعلام «أن ثورة المعلومات أدت إلى تدمير أسلحة العزلة والجهل المفروضين بالقوة. لقد تغلبت التكنولوجيا فى العديد من أنحاء العالم على الطغيان مثبتة بذلك أن عصر المعلومات يمكن أن يصبح عصر التحرر» .

ويتحدث فى نهاية الخطاب عن الدور الأمريكى فيقرر: «وأخيرا، لعلكم تتساءلون عن دور أمريكا فى العالم الجديد الذى وصفته. دعونى أؤكد لكم أن الولايات المتحدة لا تنوى النضال من أجل سلام يتحقق وفقا للتصور الأمريكى إلا أننا ننوى أن نبقى عاملين ولن نتقهقر وننسحب وننعزل. إننا سنقدم صداقة وقيادة، ونسعى باختصار إلى سلام عالمى قائم على المسئوليات والتطلعات المشتركة» .

غير أنه وبالرغم من تأكيد الرئيس بوش على أن الولايات المتحدة الأمريكية لن تفرض تصورها على العالم، وإن كانت ستتقدم لقيادته بصريح عباراته، الا أن الرسالة أدركتها دول الجنوب بمعناها الحقيقى، المستتر وراء الصياغات الدبلوماسية. وهى أن النظام العالمى الجديد، يمكن أن يكون صورة جديدة من صور الهيمنة، مما سيؤدى إلى مزيد من تبعية الجنوب للشمال، واخضاعه سياسيا بل وعسكريا لتوجيهات الولايات المتحدة الأمريكية. ويدعم هذه المخاوف أمثلة بارزة من ازدواجية المعايير. ففى الوقت الذى مارست فيه الولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها القوة المسلحة الفائقة بأحدث تكنولوجيا السلاح ضد العراق لإجباره على الانسحاب من الكويت، فإنه لوحظت معاملة مختلفة لإسرائيل الرافضة للسلام، والتى تتحدى قرارات الأمم المتحدة المتعددة، والتى تنص على الحقوق المشروعة للشعب الفلسطينى والتى لا يمكن التصرف بها. كل ذلك بالإضافة إلى تطبيق انتقائى لمعايير حقوق الإنسان، حيث يتم التركيز على مخالفتها فى الدول التى تتعارض مصالحها مع الولايات المتحدة الأمريكية، فى الوقت الذى يتم تجاهل خرقها فى دول أخرى لا ترى السياسة الأمريكية ـ وفقا لتقديرها لمصالحها ـ ضرورة أو مصلحة فى إدانتها. وقد عبرت دول الجنوب عن اتجاهاتها ومطالبها فى مواجهة النظام العالمى الجديد من خلال اعلان «أكرا» الصادر عن حركة البلدان غير المنحازة والصادرة فى السابع من شهر سبتمبر ١٩٩١ والذى يحمل عنوان «عالم يتحول من انحسار المواجهة إلى تنامى التعاون»[١٥] والذى ورد فى البند الثانى عشر من البيان هذه الفقرة ذات الدلالة:

«إن حركة عدم الانحياز تحيي وتؤازر المطالبة بالديموقراطية وباشاعة التعددية السياسية. فنحن نشهد اهتماما متزايدا بحقوق الإنسان فى العالم كله. وقد آلينا على أنفسنا أن نحترم هذه الحقوق. إلا أننا نؤكد من جديد أنها يمكن أن تصان على نحو أكمل فى مناخ من العدالة الاقتصادية والاجتماعية» وهكذا أكدت دول عدم الانحياز على أن حد الديموقراطية الحقيقى هو العدالة الاقتصادية والاجتماعية والتى لا يمكن أن تتحقق الا إذا حدث تغير جوهرى فى شروط التبادل الاقتصاى فى النظام العالمى، وهى الدعوة القديمة للجنوب، إلى انشاء نظام اقتصادى عالمى جديد، والتى تعثرت، ثم تجمدت، نتيجة مقاومة ورفض الدول الصناعية الكبرى، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية.

ومن ناحية أخرى أبرزت دول عدم الانحياز رفضها لانفراد الولايات المتحدة الأمريكية بصياغة توجهات النظام العالمى الجديد وفرضها بالقوة، فى البند الخامس عشر من بيان أكرا حيث قرر البيان:

«وفى هذا السياق، يتعين على حركة عدم الانحياز التى تمثل أغلبية دول العالم، وأغلبية شعوبها، أن تضطلع بدور أكثر أهمية وفاعلية فى تشكيل النظام الدولى الجديد، إذا ما أريد لهذا النظام أن يتمتع بالشرعية أو بالقبول».

وبالرغم من أن الرئيس بوش لم يطنب فى تحليل البعد الإعلامى، الا أن عددا من الملاحظين والاخصائيين الأمريكيين ـ على ما يرى د. مصطفى المصمودى فى بحث هام له غير منشور عن البعد الإعلامى للنظام العالمى الجديد ـ يرون أن اللائحة التى تبنتها الجمعية العامة للأمم المتحدة تحت

عنوان «الإعلام فى خدمة الإنسانية»، فى أوساط ديسمبر ١٩٩٠، تتماشى تماما مع رأى الرئيس الأمريكى، ويمكن اعتبارها امتدادا طبيعيا للفقرة التى خص بها موضوع تدفق المعلومات وتطور تكنولوجيا الاتصال، فى الخطاب الذى قمنا بتحليله.

والخلاصة أن هذا البيان الخاص بالإعلام فى خدمة الإنسانية هو ـ فى رأى المصمودى ـ[١٦] الرد على دعوة الجنوب لإنشاء نظام إعلامى عالمى جديد، لأنه يتضمن تخفيفا من حدة لهجة هذه الدعوة، ورفضا لبعض توجهاتها التى كانت تهدف أساسا إلى التوازن فى الإعلام العالمى لصالح دول الجنوب.

ومجمل القول إن الثورة السياسية التى تجرى فى العالم الآن، والتى تدور حول محور الديموقراطية تحمل فى طياتها صراعات بالغة الحدة والضراوة بين النظم السياسية السلطوية وتيارات المعارضة من ناحية، وبين التيارات الإيديولوجية المتصارعة داخل كل مجتمع مدنى من ناحية أخرى. أما النظام العالمى الجديد الذى طرحته الولايات الأمريكية، فقد بدأت بوادر التحفظات التى أبدتها إزاء صياغته وتوجهاته بعض الدول الصناعية المتقدمة مثل اليابان وألمانيا، أما دول الجنوب فقد أحست مبكرة فى الواقع باحتمالات الأخطار التى يمكن أن تلحق مصالحها الأساسية من جراء تطبيقه، ومن هنا الأهمية الكبرى لبيان أكرا فى بلورة وعى نقدى إزاءه. وهو يمثل دعوة جادة ليس فقط لدراسته وتحليله، وإنما فى المطالبة بأن يكون لها دور فى صياغته، حتى يصبح نظاما عالميا جديدا، يقوم على المشاركة وليس على الهيمنة، وعلى الرضاء وليس على الفرض بالقوة.

ثانيا: الثورة القيمية

هناك اتفاق بين الباحثين على أنه حدثت فى بنية المجتمعات الصناعية المتقدمة «ثورة هادئة» فى القيم لو استخدمنا تعبير الباحث الأمريكى البارز انجلهارت. وهذه الثورة لها شقان: الأول يتعلق بالانتقال من القيم المادية إلى القيم ما بعد المادية. والثانى يتعلق بالتحول الجوهرى فى العلاقة بين النخب السياسية والجماهير، من صياغة النخب لاتجاهات الجماهير وتعبئتها سياسيا لتحقيق الأهداف السياسية التى ترسم لها، إلى تحدى الجماهير للنخب السياسية، من خلال المطالبة بالمزيد من المشاركة السياسية، والتدخل فى عملية صنع القرار.

لقد أدت هذه الثورة التى يطلق عليها انجلهارت فى كتابه الذى صدر حديثا «التحول الثقافى»[١٧] إلى تغيير جوهرى ليس فقط فى «أچندة» الموضوعات السياسية التى يدور حولها الجدل السياسى بين الحكومة والمعارضة وفى فترة الانتخابات الدورية، ولكن فى بلورة اتجاهات جماهيرية واسعة المدى أثرت على أسلوب الحياة فى المجتمعات الغربية المتقدمة. ومن هنا ظهرت قائمة بموضوعات جديدة من أهمها نوعية الحياة، وحماية البيئة، وظهور تيارات ثقافية تدعو للإحياء الدينى.

ويقرر بعض الباحثين أن هذا التغير فى الاتجاهات والقيم فى المجتمعات الغربية، يرد أساسا إلى آثار الثورة العلمية والتكنولوجية، التى مكنت الدول الصناعية المتقدمة من إشباع الحاجات الأساسية للجماهير، مما سمح لها أن تولى بصرها تجاه الجوانب المعنوية فى الحياة. أصبح البحث عن المعنى، هاجسا أساسيا لجماهير عريضة فى هذه المجتمعات، وما دمنا انتقلنا من

الإشباع المادى، إلى مجال الإشباع الروحى، فلا بد أن يؤدى ذلك إلى حركة إحياء دينية، برزت معالمها فى كثير من هذه المجتمعات المتقدمة. وهذه الحركة يفسرها بعض علماء الاجتماع مثل دانيل بل الأمريكى، بأنها ترد إلى أن الحداثة وصلت إلى منتهاها، بمعنى أنها وصلت إلى نهاية الشوط التاريخى، ولم تتحقق السعادة للبشر، بالرغم من شيوع السلع وتوافرها فى مجتمعات الاستهلاك، وتحت تأثير ثقافة تحض الفرد أساسا على الاستهلاك الدائم، حتى أصبح ذلك غاية فى حد ذاته. وقد أدى ذلك إلى شيوع الاغتراب فى المجتمعات، مما أدى فى النهاية إلى «عودة المقدس» إلى الحياة مرة أخرى، إذا استعرنا عنوان مقالة شهيرة لدانيل بل نشرها فى المجلة البريطانية لعلم الاجتماع.

وإذا كانت المجتمعات الصناعية المتقدمة، قد انتقلت من مرحلة القيم المادية بعد أن أشبعت إلى مرحلة القيم ما بعد المادية، إلا أنه فى مجتمعات العالم الاشتراكى والعالم الثالث، فإنها تمر أيضا بنفس المرحلة، وإنما لأسباب مختلفة تماما. فقد تبين فى هذه المجتمعات أن مقايضة الديمقراطية بإشباع الحاجات الأساسية المادية، أدى فى التحليل الأخير، إلى الفشل فى إشباع هذه الحاجات، فى ظل القهر المعمم، والحرمان من الديموقراطية. فى المجتمعات الإشتراكية ـ وحالة الاتحاد السوفيتى السابق تعد نموذجية ـ أصبح الحصول على السلع الأساسية يمثل مطلبا بالغ الصعوبة للجماهير العريضة، وتسود أوضاع مشابهة فى مجتمعات العالم الثالث، نتيجة لتذبذب السياسات الاقتصادية وجمود التخطيط المركزى، ومحاولة قهر الطبيعة الإنسانية، والقضاء على الحافز الفردى، والاعتماد على الدولة فى كل شئ

لسد الحاجات الأساسية، مما أدى إلى نقص الإنتاجية، وتعاظم الديون، والتضخم، والانخفاض المستمر لمستوى المعيشة، والانهيار فى نوعية الحياة.

وهكذا يمكن القول أن التحول الثقافى الذى لحق بالمجتمعات الصناعية المتقدمة، قد لحق أيضا ـ وإن كان لأسباب أخرى ـ المجتمعات الاشتراكية ومجتمعات العالم الثالث. بحيث يمكن القول ـ بدون مبالغة ـ أن هناك بوادر تخلق وعى كونى أصبحت مكوناته لا تفصل بين القيم المادية والقيم المعنوية، ولا تعزل المادة عن الروح، ولا ترى تناقضا بين العلمانية والاحياء الدينى.

ثالثا: الثورة المعرفية

إذا كنا تحدثنا عن «الثورة الهادئة» التى حدثت فى مجال القيم والاتجاهات لدى الجماهير فى مختلف أنماط المجتمعات الإنسانية المعاصرة، فيمكننا أن نضيف إليها ثورة معرفية بالغة الأهمية. ورغم أهميتها، الا أن المعارك الفكرية التى تنطوى عليها، لم تصل بعد آثارها إلى الجماهير، لأنها ـ أساسا ـ تدور بين النخب الفكرية فى مختلف الأقطار. بعبارة أخرى ما زال الحوار الفكرى محصورا فى الدوائر الأكاديمية والفكرية.

وأيا ما كان الأمر، فإن هذه الثورة المعرفية يمكن ـ فى تقديرنا ـ ان تلخص فى عبارة واحدة: الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة.

ونعنى بذلك على وجه التحديد، أن مشروع الحداثة الغربى الذى بدأ أساسا منذ عصر التنوير الأوروبى ـ على ما يرى بعض الباحثين ـ قد انتهى، وأننا ننتقل الان إلى مرحلة جديدة من تاريخ الإنسانية هى مرحلة ما بعد الحداثة. ومشروع الحداثة الغربى قام على أساس عدة عمد رئيسية، أهمها

على الإطلاق الفردية والعقلانية والإيمان بفكرة التقدم الإنسانى المطرد، والحتمية فى التاريخ وفى الطبيعة[١٨].

وقد أسهم فى صك مفهوم ما بعد الحداثة مجموعة من أبرز الباحثين الطليعيين، فى مجال النقد الأدبى والعمارة والفلسفة وعلم الاجتماع. ومن بينهم الناقد الأمريكى المصرى الأصل ايهاب حسن، الذى يجمع المؤرخون لحركة ما بعد الحداثة، على أنه أحد الرواد المعتمدين فى هذا المجال، وقد جمع ايهاب حسن اسهاماته المتعددة عبر عشرين عاما فى كتاب جامع نشره عام ١٩٨٧ بعنوان «التحول ما بعد الحداثى: مقالات فى نظرية وثقافة ما بعد الحداثة[١٩].

غير أن المؤلف البارز الذى أصدر «المانيفستو» الخاص بما بعد الحداثة والذى نعى موت عصر الحداثة هو الفليسوف الفرنسى ليوتار فى كتابه الشهير «الظرف ما بعد الحداثى: تقرير عن المعرفة»، والذى نشره بالفرنسية عام ١٩٧٩، ثم ترجم إلى الإنجليزية بعد ذلك[٢٠]. وقد قرر ليوتار فى هذا الكتاب أن أهم معالم المرحلة الراهنة من معالم المعرفة الإنسانية، هو سقوط النظريات الكبرى وعجزها عن قراءة العالم، ويقصد بها أساسا الأنساق الفكرية المغلقة التى تتسم بالجمود، والتى تزعم قدرتها على التفسير الكلى للمجتمع، ومن أمثلتها البارزة الإيديولوجيات، وربما كانت الماركسية ــ فى رأيه ــ هى الحالة النموذجية. ومن ناحية أخرى سقطت فكرة الحتمية سواء فى العلوم الطبيعية ــ كما عبرت عن ذلك فلسفة العلوم المعاصرة ــ أو فى التاريخ الإنسانى. فليست هناك ــ كما أثبتت الأحداث ــ حتمية فى التطور التاريخى من مرحلة إلى مرحلة، على العكس ــ كما تدعو إلى ذلك حركة

ما بعد الحداثة ـ التاريخ الإنسانى مفتوح على احتمالات متعددة، ومن هنا رفض فكرة «التقدم» الكلاسيكية التى كانت تتصور تاريخ الإنسانية وفق نموذج خطى صاعد من الأدنى إلى الأعلى. على العكس ترى حركة ما بعد الحداثة، أنه ليس هناك دليل على ذلك، فالتاريخ الإنسانى قد يتقدم ولكنه قد يتراجع، وتضرب لذلك مثلا على عجز فكرة التقدم، بالحرب العالمية الأولى التى كانت بربرية بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، ثم ظهور النازية والفاشية، واشتعال الحرب العالمية الثانية بكل ما انطوت عليه من فظائع وجرائم وحشية وخسائر مادية وبشرية.

ويضيق المجال عن الإفاضة فى الجدل العنيف الذى يدور فى الوقت الراهن حول حركة ما بعد الحداثة. غير أنه يمكن الإشارة الموجزة إلى أن أولى المعارك دارت بين ليوتار وهابرماس الفيلسوف الألمانى الشهير وريث تقاليد المدرسة النقدية (الشهيرة بمدرسة فرانكفورت والتى كان أعلامها ادورنو وهور كهيامر وماركوز وايريك فروم). فقد نشر هابرماس مقالة شهيرة بعنوان «مشروع الحداثة لم يكتمل بعد». وهو يريد بذلك أن ينسف الفكرة المحورية لحركة ما بعد الحداثة، والتى تزعم نهاية عصر الحداثة. ومن ناحية أخرى فهناك نقاد ماركسيون جدد يقفون موقفا نقديا عنيفا من هذه الحركة، ومن أبرزهم ثلاثة: الناقد الأدبى الأمريكى الشهير فريدريردك جيمسون، والناقد الأدبى الفلسطينى الأصل ادوارد سعيد، والناقد الانجليزى المعروف تيرى ايجلتون. وقد صاغ جيمسون نقده العنيف لحركة ما بعد الحداثة فى كتاب ظهر حديثا بعنوان «ما بعد الحداثة: أو المنطق الثقافى للرأسمالية فى مرحلتها الراهنة».

وهو يقصد بذلك أن هذه الأفكار التى تدعو لها حركة ما بعد الحداثة، أشبه ما تكون بنية فوقية ـ لو استخدمنا المصطلح الماركسى ـ التى تقوم على بنية تحتيه هى علاقات الإنتاج الرأسمالية الاحتكارية، وأن رؤيتها العدمية للحياة، ليست إلا تعبيرا عن الإفلاس السياسى والثقافى والاقتصادى للرأسمالية المعاصرة.

لقد مرت حركة «ما بعد الحداثة» فى عديد من الأطوار. فقد ظهرت أولا فى مجال العمارة، ثم انتقلت إلى النقد الأدبى والفلسفة، غير أن التطور البالغ الأهمية لها، هى أنها انتقلت الآن إلى مجال العلوم الاجتماعية، وظهرت تطبيقات هامة لأفكارها فى علم السياسة[٢١] وعلم الاجتماع[٢٢] وبدأت تظهر مساهمات نظريـــة ومنهجية، بل ودراسات تطبيقية تستوحى المبادئ الأساسية والقواعد المنهجية للحركة، مما يدعونا إلى ضرورة الاهتمام بالتأصيل النظرى النقدى لها.

إن «حركة ما بعد الحداثة» أشبه ما تكون بفعل رمزى بارز، يشير إلى سقوط النماذج النظرية التى سادت الفكر والعلم الاجتماعى فى القرن العشرين، لأنها عجزت عن قراءة العالم وتفسيره والتنبوء بمصيره. وجاءت أحداث الانهيار السريع المروع للاتحاد السوفيتى، لكى تؤكد عجز هذه النماذج عن الوصف والتفسير والتنبؤ. وهناك احساس عام يسود بين الباحثين فى الوقت الراهن على أن العالم يسوده التعقيد وعدم التأكد. وليس هناك اليوم مفكر يدعى أنه يمتلك الحقيقة المطلقة. ضاع زمن اليقين، ودخلنا فى عالم الشك العميق، ليس فقط فى النظريات الجاهزة، بل حتى فى البديهيات والمسلمات. ومن هنا لا بد أن نلتفت فى الوطن العربى إلى

حركة التفكيك التى تأخذ طريقها بعمق الآن فى صميم النظرية الغربية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، والتى تهدف إلى حركة كبرى للتجديد النظرى فى النماذج الأساسية، وفى المناهج وأدوات البحث، تمهيدا لصياغة نظريات جديدة، أكثر قدرة على قراءة نص العالم المعقد[٢٣].

وإذا أردنا أن نشير إشارة موجزة إلى المبادئ الأساسية التى تدعو لها حركة ما بعد الحداثة، بعد نقدها العنيف لمبادئ الحداثة، فيمكننا أن نوجزها فى ستة مبادئ رئيسية، لها آثار عميقة على النظرية ومناهج البحث فى العلوم الاجتماعية والإنسانية، ويشهد على ذلك الخلافات العميقة التى تدور حولها فى الوقت الراهن.

١ ـ سعت حركة ما بعد الحداثة إلى تحطيم السلطة الفكرية القاهرة للأنساق الفكرية الكبرى المغلقة، والتى عادة ما تأخذ شكل الأيديولوجيات، على أساس أنها فى زعمها تقديم تفسير كلى للظواهر، قد ألغت حقيقة التنوع الإنسانى، وانطلقت من حتمية وهمية لا أساس لها. ومن هنا لم تقنع الحركة بمجرد إعلان سقوط هذه الانساق الفكرية المغلقة، بل أنها انطلقت ـ فى دراستها لثلاثية المؤلف والقارئ ـ إلى اعلان يبدو مستفزا للكثيرين، وهو أن المؤلف قد مات! وتعنى الحركة بموت المؤلف، إنه ـ وعلى ضوء مبادئ حركة الحداثة ـ نحن لا يعنينا تاريخ حياة المؤلف أو المفكر أو ميوله الفكرية أو اتجاهاته السياسية، أو العصر الذى عاش فيه، ذلك أن دوره ينتهى بكتابة النص، والعبء يقع بعد ذلك على القارئ، والذى من خلال تأويل النص يشارك فى كتابته فى الواقع. لاهيمنة من المؤلف إذن على النص، وليس من حقه أن يصدر بيانا يحدد فيه المعانى التى قصدها،

ولا نياته من كتابته، فالنص يصبح ملكا للقارئ. بل إن النص نفسه، فيما ترى حركة ما بعد الحداثة لا يكتبه في العادة مؤلف واحد، ذلك أن أى نص هو عملية تفاعل بين نصوص متعددة يستشهد بها أو يستحضرها المؤلف، بكل ما تترتب عليه كلمة التفاعل من نفى لبعض النصوص، أو المزاوجة بينها، أو إزاحتها، وهى الظاهرة التى يطلق عليها التناص- Inter textuality وبالإضافة إلى ذلك تهتم حركة ما بعد الحداثة بالعوامل التى تحدد عملية القراءة ذاتها، وهى التى شغلت ما يسمى علم اجتماع القراءة، بالإضافة إلى المناهج التأويلية الحديثة.

غير أنه أهم من قلب العلاقة بين المؤلف والنص والقارئ، وهو ما تدعو إليه حركة ما بعد الحداثة، من أن المؤلف لا ينبغى أن يقدم نصا مغلقا، محملا بالأحكام القاطعة، زاخرا بالنتائج النهائية، والتى عادة ما تقوم على وهم مبناه أن المؤلف يمتلك اليقين، ويعرف الحقيقة المطلقة! بل إن عليه أن يقدم نصا مفتوحا، بمعنى تضمنه لكتابة قد لا تكون واضحة تماما، بل يستحسن أن تكون غامضة نوعا ما، حتى يتاح للقارئ أن يشارك بفعالية من خلال عملية التأويل فى كتابة النص.

فى إطار مشروع الحداثة الغربى لعب المؤلف دور المشروع فى المجتمع، بمعنى طرح القيم والأفكار والمعايير التى على الناس أن يتبعونها. وترى حركة ما بعد الحداثة أن موت المؤلف الذى أعلنته، بمعنى زوال سلطته الفكرية، لا يعادل إلا انهيار دور المشرع فى المجتمع. فقد انتهى الزمن الذى كان يقوم فيه المشرع بتحديد أهداف المجتمع وغاياته من خلال نسق فكرى مغلق ووحيد. فنحن الآن نعيش فى عصر التنوع الذى لا ينبغى الغاؤه باسم

الوحدة، ونحيا فى عصر التعددية السياسية، والتى لا يجوز حصارها باسم ضرورة الاستقرار.

وهناك نتائج نظرية ومنهجية عديدة، يمكن أن تؤثر في ممارسة العلوم الاجتماعية، إذا ما ساد مبدأ موت المؤلف، وصعود دور القارى.

٢ ـ هناك فى مشروع الحداثة الغربى تقابل شهير بين فئتين: الذات والموضوع. وتدعو حركة ما بعد الحداثة ـ فى جانبها التشكيكى ـ إلى الغاء الذات الحديثة، وذلك لثلاثة أسباب على الأقل: أولها أن هذه الذات من اختراعات عصر الحداثة، وثانيها أن أى تركيز على الذات يفترض وجود فلسفة إنسانية يعارضها المفكرون ما بعد الحداثيون، وثالثها أنه لو قلنا بوجود الذات، فذلك يفترض وجود موضوع، وما بعد الحداثة ترفض هذه الثنائية بين الذات والموضوع. وتربط حركة ما بعد الحداثة بين الذات والحداثة. ويرون أن الذات من اختراع المجتمع الحديث، وهى ربيبة عصر التنوير والعقلانية. ذلك أن العلم الحديث حين حل محل الدين، فإن الفرد العقلانى (ونعنى الذات الحديثة) حل محل الله، كما كان يرى مشروع الحداثة الغربى. ومن هنا فالمفاهيم الحديثة سواء كانت علمية (مثل الواقع الخارجى، أو النظرية، أو السببية، أو الملاحظة العلمية) أو سياسية (مثل سياسة حقوق الإنسان، أو التمثيل الديمقراطى، أو التحرر) كلها تفترض ذاتا مستقلة. وإذا ألغينا الذات، فمعنى ذلك إلغاد تلقائى لكل المفاهيم الحديثة المرتبطة بها. فمثلا بغير ذات، تختفى الأهمية الكبرى التى كان يعطيها الماركسيون والليبراليون للمفاهيم الفكرية الحديثة مثل الوضع الاجتماعى، والجماعة، والشخص، والطبقة. فإذا ألغينا مقولة الذات، تماما مثلما استبعدنا المؤلف، فإن الأدوات الرئيسية للبحث بصورته الحديثة، مثل

السببية أو إرادة الفاعل ستختفى بالإضافة إلى أن إنكار الذات يؤكد نزعة التشاؤم ما بعد الحداثية فيما يتعلق بفعالية التدخل الإنسانى، والمخططات الإنسانية، والعقلانية، والعقل فى العالم الحديث. لذلك كله تنقد الحركة الدور المركزى الذى تلعبه الذات فى تحليلات العلوم الاجتماعية، والتى تصور الإنسان باعتباره قادرا وفاعلا ويستطيع الاختيار، مع أنه فى الواقع ليس سوى عنصر يخضع لوقع النسق الاقتصادى والسياسى والثقافى على وجوده.

وهناك خلافات عديدة داخل حركة ما بعد الحداثة حول قضية إلغاء الذات أو ابقائها مع تحديد دائرة فعلها، لانه لا يتصور أى ممارسة فعلية للعلوم الاجتماعية إذا اختفت الذات من إطار التحليل.

٣ ـ لحركة ما بعد الحداثة أفكار محددة وجديدة حول التاريخ والزمن والجغرافيا. فيما يتعلق بالتاريخ كعلم مستقل، أو كمدخل لعديد من العلوم الاجتماعية، فإن الحركة تريد أن تنزله من موقعه، وتقلل من أهميته، ومن كثرة الاعتماد عليه. ولا يرون له أهمية سواء فى كونه شاهدا على الاستمرار، أو دليلا على فكرة التقدم، أو وسيلة للبحث عن الجذور، أو أساسا للفهم السببى للوقائع. التاريخ بالنسبة للحركة هو مجال للأساطير والأيديولوجيات والتحيز. إن التاريخ ـ فى رأى هؤلاء المفكرين ـ اختراع للأمم الغربية الحديثة قام بدوره فى قمع شعوب العالم الثالث، والمنتمون لحضارات أخرى غير غربية. والتقليل من أهمية التاريخ يرد الى فكرة أساسية مفادها أن الحاضر الذى نعيشه باعتباره نصا ينبغى أن يكون محور اهتمامنا، هذا الحاضر الذى يتشكل من «سلسلة من الحواضر» الإدراكية المشتتة. وليس التاريخ مهما إلا بالقدر الذى يلقى فيه الضوء على الأحوال المعاصرة

ولا يتسع المجال لتعقب كافة المناقشة الفلسفية حول تقليص دور التاريخ.

ومن ناحية أخرى فإن حركة ما بعد الحداثة لها مفهومها عن الزمن ويرفض أصحاب الحركة أى فهم تعاقبى أو خطى Linear للزمن. وهذا الفهم للزمن يعتبرونه قمعيا، لأنه يقيس ويضبط كل أنشطة الإنسان. وهم يقدمون مفهوما آخر للزمن يتسم بعدم الاتصال والفوضوية. ورفض هذا الرأى ليس سهلا، لأن هذا المفهوم للزمن الذى تدعو حركة ما بعد الحداثة قريب مما توصل إليه العلم الحديث. يقول مثلا عالم الطبيعة الشهير ستيفن هوكنج فى كتابه «تاريخ موجز للزمن»، أن «الزمن الخيالى هو حقا الزمن الحقيقى، وما ندعوه الزمن الحقيقى ليس سوى صورة من صنع خيالاتنا».

هذا موضوع معقد، ولن نستطيع الإفاضة فيه، غير أنه بالإضافة لذلك فلهم مفاهيم أخرى عن الفضاء، من ناحية توسيعه أو تضييق مجاله والتحكم فيه، فالجغرافيا بالنسبة لهم ليست شيئا ثابتا راسخا لا يتحرك.

ويستخدم الباحثون من أنصار ما بعد الحداثة هذه المفاهيم عن الزمن والجغرافيا، لكى يلغوا الفرق بين السياسات الداخلية والسياسات الدولية. وهم يضعون العلاقات الدولية ما بعد الحداثية فى حدود السياسات الداخلية والدولية، فى موضع يطلقون عليه «اللامكان»، كما تحدث آشلى[٢٤] وهو من أبرز باحثى العلاقات الدولية الذين يطبقون أفكار ما بعد الحداثة فى مجال العلاقات الدولية.

٤ ــ هناك لحركة ما بعد الحداثة أفكار عن دور النظرية، وعن نفى ما يطلقون عليه «ارهاب الحقيقة». وهم يعتبرون السعى إلى الحقيقة كهدف أو كمثال أحد سمات الحداثة التى يرفضونها. والحقيقة ــ كما صورها

عصر التنوير الغربى ـ تحيل فى فهمها والوصول إليها إلى النظام والقواعد والقيم والمنطق والعقلانية والعقل، وكل هذه مقولات مرفوضة.

الفكرة الجوهرية هنا أن الحقيقة يكاد من المستحيل الوصول إليها، فهى إما أن تكون لا معنى لها أو تعسفية. والنتيجة واحدة، فليس هناك فى الواقع فرق بين الحقيقة وأكثر الصياغات البلاغية أو الدعائية تشويها للحقيقة. ومن هنا ترفض الحركة أى زعم باحتكار ما يسمى «الحقيقة»، لأن فى ذلك إرهابا فكريا غير مقبول.

ومن ناحية أخرى ترفض حركة ما بعد الحداثة النظرية الحديثة، فى زعمها إمكانية أن تسيطر نظرية واحدة على مجمل علم أو تخصص بأسره. الزعم بأن بعض النظريات الاجتماعية أو السياسية يمكن أن تطبق مقولاتها فى أى سياق مهما اختلفت الثقافات أو اللحظات التاريخية زعم باطل لا يقوم على أساس.

وتريد حركة ما بعد الحداثة تقليص دور النظرية واستبدالها بحركة الحياة اليومية، والتركيز على ديناميات التفاعل فى المجتمعات المحلية. تلافيا لعملية التعميمات الجارفة التى تلجأ إليها النظريات، مما يؤدى ـ عمليا ـ إلى تغييب الفروق النوعية، وإلغاء كل صور التعددية الثقافية والاجتماعية والسياسية.

وهناك مناقشات بهذا الصدد تدخل فى مجال الإبستمولوجيا لا مجال لها فى دراستنا.

٥ ـ ترفض حركة ما بعد الحداثة كل عمليات التمثيل Representation سواء أخذت شكل الإنابة Delegation بمعنى أن شخصا يمثل الآخرين فى البرلمان، أو التشابه Resemblenace حين

يزعم المصور أنه يحاكى فى لوحته ما يراه فى الواقع. والتمثيل فى كل صوره مسألة محورية فى ميدان العلوم الاجتماعية. ومن هنا اهتمت حركة ما بعد الحداثة بنقده نقدا عنيفا فى كل صوره.

وقد استمدت حركة ما بعد الحداثة نقدها للتمثيل من رواد كبار سابقين أهمهم نيتشه وڤيتجنشتين وهيدجر، ومن فلاسفة معاصرين أهمهم بارت وفوكو.

ونقنع بهذه الإشارة، لأن نقد ما بعد الحداثة للتمثيل يحتاج إلى دراسة موسعة.

٦ ـ لحركة ما بعد الحداثة أفكار محددة فى مجال الاپستمولوجيا ومناهج البحث. وتشمل هذه الأفكار عديدا من المقولات عن الحقيقة، والسببية والتنبؤ، والنسبية، والموضوعية، ودور القيم فى البحث العلمى، وعن منهجية التفكيك ودور التأويل الحدسى، وعن مستويات الحكم ومعايير التقييم.

وخلاصة ماسبق، أن لحركة ما بعد الحداثة، بالرغم من التناقضات الفكرية الواضحة بين مختلف أجنحتها، أفكار محددة حول المبادئ التى تريد إرساءها فى ممارسة العلم الاجتماعى، بعدما قامت بدورها فى محاولة هدم المبادئ التى قام عليها مشروع الحداثة الغربى.

وليس هناك مجال للاستماع إلى انتقادات المشككين الذى يرددون: وهل دخلنا حقا عالم الحداثة حتى نهتم بحركة ما بعد الحداثة؟ ذلك أننا وكما أكدنا فى صدر هذه المقدمة التحليلية، ـ شئنا أم لم نشأ ـ سنحيا فى العقود القادمة، فى إطار مجتمع المعلومات العالمى، ومن لا يشارك فى إنتاج

المعلومة واستعمالها والاستفادة منها سيسقط ويموت. ونحن أيضا ـ بالإضافة إلى ذلك، لن نستطيع، حتى لو أردنا، أن ننفصل بوعى محلى منغلق، أو وعى قومى محاصر، عن الوعى الكونى الذى يتخلق الآن، والذى سيتعمق فى المستقبل المنظور.

لتكن الأفكار المتعددة التى طرحناها عن الثورة الكونية وبداية المجتمع العالمى، دعوة للمثقفين والباحثين العرب للمشاركة فى صياغة عالم المستقبل، عن طريق المتابعة النقدية للحوار الفكرى فى العالم. ليس فقط من أجل أن نعيش روح العصر، ولكن بهدف محدد، هو الإسهام فى تشكيل النظام العالمى الجديد، من خلال صياغة مبادرات خلاقة فى مجالات التنمية والسلام العالمى والديموقراطية وحوار الحضارات، حتى نواكب تحولات العالم من انحسار المواجهة إلى تنامى التعاون.

الهوامش والمراجع

(١) انظر فى ذلك:

السيد يسين، الايديولوجية والتكنولوجيا، ثلاث دراسات نشرت تباعا فى مجلة الكاتب، أغسطس وسبتمبر أكتوبر ١٩٦٩ .

(٢) - Bell, C., The Coming of Post - Society, a venture in social forcasting, New York: Basic Books, 1977.

(٣) - Kennedy, P., The rise and fall of the great powers, New York : Random House 1987.

نعتمد فى هذا الموضوع أساسا على:

- Masuda, Y., Vision of the global information society, in: Bannon, L. etal. (Editors), Information technology impact on the way of life, Dublin: Tycooly International publishing Ltd., 1982, 55 - 58.

(٥) انظر دراستنا لهذا الموضوع:

السيد يسين، تغيير العالم: جدلية الصعود والسقوط والوسطية، المقدمة التحليلية للتقرير الإستراتيجى العربى، عام ١٩٨٩ .

ونشرت بعدذلك فى الفصل الأول من كتابنا: الوعى القومى المحاصر، أزمة الثقافة السياسية العربية، القاهرة: الأهرام: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، ١٩٩٢.

(٦) انظر فى هذا الموضوع دراسة هامة:

- Walker, R.B.J, East wind, west wind: Civilization Hegemonies, and World Orders, in: Walker, (Editor), Culture Ideology and World order, Boulder & London: Westview press, 1984.

(٧) Wuthnow, R. etal., Culture Analysis, London: Routledge & Kegan paul, 1984.

(٨) انظر على سبيل المثال العدد الخاص الذى صدر عن حرب الخليج من مجلة إسبرى، وكراسات الشرق:

Esprit & Les Cahiers de L'Orient, Contre La Guerre de Cultures, Juine, 1991.

(٩) Linde, W.S. Defending Western Culture, Forign, no 84, Fall 1991, 40 - 50.

(١٠) انظر فى ذلك:

Wuthnow, R., Meaning and Moral Order, Explorations in Cultural Analysis, Berkely: U. of California press 1987, 1 - 17.

(١١) انظر فى ذلك:

Muravchik, J., Advancing Damocratic Cause, in Dialogue, 4, 1991, 20 - 40.

(١٢) انظر: السيد يسين، الوعى القومى المحاصر، أزمة الثقافة السياسية العربية، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٢، ١٥١ ـ ١٦٢.

(١٣) راجع الكتاب الأخير لشومسكى:

(١٤) انظر: بوش يرى فرصة تاريخية لتعاون دولى (نص خطاب الرئيس أمام الجمعية العامة، ٢٣ / ٩/ ٩١ وكالة رويتر، ترجمة غير رسمية.

(أود أن أشكر بهذا الصدد د. مصطفى المصمودى وزير الإعلام التونسى السابق الذى زودنى بالنص، وبنص إعلان أكرا لدول عدم الانحياز)

(١٥) إعلان أكرا الصادر عن حركة البلدان غير المنحازة: عالم يتحول من انحسار المواجهة إلى تنامى التعاون.

(١٦) مصطفى المصمودى، البعد الإعلامى للنظام العالمى الجديد، دراسة غير منشورة قدمت فى ندوة معهد الشئون الدولية فى تونس عن «الإعلام والعلاقات الدولية» .

(١٧) Inglehart, R., Culture Shift in Advanced Industrial Socier-ies, Princeron University press, 1990.

(١٨) انظر فى ذلك:

Nous, A., la modernité, paris, Grancher, 1981.

(١٩) Hassan, I., The Postmdern Turn, Essayes in Postmo-derne, Theory and Culture, The Ohio State University, 1987.

(٢٠) Lyotard, J.F. La Condition Potmoderne, Rapport Sur Sur Le Savoir, Paris: Minuit, 1979.

(٢١) انظر بهذا الصدد:

Edelman, M., Constructing the Political, Chicago: U. Chicago Press, 1988.

(٢٢) انظر بهذا الصدد:

Game, A., Undoig the Social, Towards a Deconstuctive sociology, Toronto, U. of Toronto press, 1991.

(٢٣) انظر مرجعا أساسيا بهذا الصدد:

Docherty, T., After Theory, Post modernism, post marxism London: Routledge, 1990.

(٢٤) Ashley, R.K., Living on Border Lines, Poststucturalism, and war, in: derian, J.D., Shapiro, M.J., International / Inrer-textual relations, postmodern Readings of World politics, Book, 1989, 259 - 322.

القسم الثانى

أوراق ثقافية

(١)

العقل المصرى
فى مواجهة الأزمة الفكرية

ليس هناك افضل من اللقاء المنتظم بين الكاتب والقارئ، وخصوصا اذا ما كان الكاتب مهموما بقضايا وطنه الكبرى، وبالتحديات التى تواجهه، فى ظل عالم معقد، اختفى منه اليقين، وسادته موجات الشك، وسرت فى جنباته نوازع الفوضى السياسية، التى تكشف عن مرحلة الانتقال الخطيرة التى يمر بها النظام العالمى فى الوقت الراهن.

لقد خضت تجربة الكتابة الاسبوعية المنتظمة على صفحات مجلة «الاهرام الاقتصادى» من قبل لمدة عامين كاملين، كانت حصيلتها الكتاب الذى نشرته لى المجلة بعنوان «مصر بين الازمة والنهضة: يوميات باحث مصرى» الذى ضم بين جنباته اكثر من ستين مقالا. وكان توجهى الأساسى فى هذا الوقت ان مصر تقف على الخط المشدود بين الازمة والنهضة. اليوم اعود للكتابة المنتظمة لاحساسى العميق بضرورة التواصل مع القراء وفتح حوار مستمر يدور حول القضايا الاساسية التى تواجه مصر

* جريدة الاهرام ٢ / ٨ / ١٩٩٣م.

والوطن العربى والعالم. ولا بد لنا قبل أن نشرع فى الكتابة ان نطرح السؤال: ماهو التوصيف الدقيق للمرحلة التى نمر بها فى الوقت الراهن؟

قد تتعدد الاجابات وفق نقطة التركيز التى يركز عليها من يتصدى للاجابة، وفى ضوء تخصصه واهتماماته. وفى تقديرنا ان الاجابة العامة التى من شأنها ان تفتح باب النقاش هى أننا نمر بمرحلة انتقال على الصعيد السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى.

على الصعيد السياسى يجاهد مجتمعنا للخروج من دائرة السلطوية بكل معانيها فى علم السياسة، وابرزها السيطرة النسبية للدولة على المجتمع المدنى، الى دائرة التعددية السياسية. وفى الجانب الاقتصادى نحاول. بالرغم من كل آلام التغيير ـ ان نعبر من اطار التخطيط المركزى وسيطرة القطاع العام على الاقتصاد القومى الى ضفاف آلية السوق من خلال التخصيصية بكل ما تتضمنه من سياسات ومواقف بل وأوهام ايديولوجية، وكانها هى المفتاح السحرى لازمة التنمية فى مصر. وفى الجانب الاجتماعى والثقافى لا اقول هناك مرحلة انتقال، بقدر ما اؤكد اننا فى غمار ازمة فكرية كبرى تكشف عنها مؤشرات عديدة كمية وكيفية. ولعل الوجه القبيح للازمة يتمثل فى الارهاب المدمر الذى ينطلق من قراءة مشوهة للإسلام، اما الوجه المستتر والذى انكشف بشكل واضح فهو الإرهاب الفكرى، والذى ادى الى استقطاب ثقافى حاد، بين بعض الذين يرفعون شعار «أسلمة» الدولة والمجتمع فى مواجهة انصار علمانية الدولة والمجتمع.

الازمة الفكرية

مقدمات الازمة الفكرية التى يمر بها المجتمع قديمة. ولو شئنا ان نطبق المنهج التاريخى لقلنا انها قد تعود الى بداية اللقاء العاصف بين مصر

والحضارة الغربية، حين قدمت الحملة الفرنسية بقيادة نابليون الى مصر لغزوها. كان لقاء داميا بين التخلف السياسى والاجتماعى والفكرى وبين التقدم الاوروبى. منذ هذا التاريخ لم ننقطع ابدا فى مصر وفى الوطن العربى على اتساعه على طرح السؤال: لماذا التخلف، وكيف نكتسب أسباب التقدم؟ وقدمت فى عصر النهضة العربية الاولى عديد من الاجابات التى تعددت واختلفت. ابتداء من اجابة رفاعة الطهطاوى مرورا بالشيخ محمد عبده واحمد لطفى السيد وسلامة موسى وانتهاء بزكى نجيب محمود ومحمد عابد الجابرى وغيرهم عشرات، ممن مارسوا الاجتهاد، كل من منظوره الخاص. وتناثرت فى ثنايا الحوار مصطلحات وشعارات شتى: تحديث الاسلام، العلمانية، الليبرالية، الاشتراكية، ثم فى مرحلة النهضة الثانية ظهرت مصطلحات جديدة: الغزو الثقافى، التبعية الفكرية، إسلامية المعرفة، الإسلام السياسى، الأصولية، التطرف، الارهاب، واخيرا الديمقراطية، والتعددية والمجتمع المدنى وحقوق الانسان.

تحليل الجدل الثقافى الممتد لاكثر من قرن، يكشف عن سقوط بعض التيارات، وصعود تيارات اخرى، وكل من السقوط والصعود، احيانا يمكن إسناده الى سقوط وصعود طبقات اجتماعية بعينها، واحيانا اخرى لايمكن تفسيره طبقيا، وانما لابد من ممارسة التحليل الثقافى حتى نكشف الاغتراب وازمة الانتماء، وضغوط النظام العالمى، والتى قد تؤدى الى ظهور تيارات فكرية يشترك فى تبنيها افراد ينتمون الى طبقات اجتماعية شتى.

هذا حديث قد يطول لو خضنا فيه، غير ان البداية القريبة للأزمة فى تقديرنا وفى ضوء بعض البحوث الميدانية التى اعتمدت على تحليل مضمون كتابات وشهادات عينات من المثقفين العرب، هى هزيمة يونيو ١٩٦٧

هذه الهزيمة أدت بحكم ضخامة الآمال التى كانت معلقة على مصر فى هذه المواجهة التاريخية، وباعتبارها رائدة المشروع القومى العربى، ونتيجة لثقلها، الى انقطاع حاد فى المسار السياسى. فقد ثبت يقينا أن تضييق دائرة المشاركة السياسية، وانفراد القلة بعملية صنع القرار، فى السلم والحرب على السواء، وعدم خضوع السياسات العامة للنقاش العام قد ادى الى سلبيات بالغة الخطورة.

ومن هنا تصاعد الخطاب الليبرالى الذى يدعو الى تحرير المجتمع المصرى من قبضة الدولة السلطوية، فى ضوء شعار الديمقراطية والتعددية السياسية واحترام حقوق الانسان.

غير ان الانقطاع تجلى فى المجال الاقتصادى أيضا. ذلك أن أزمة التنمية الخانقة التى برزت منذ عام ١٩٦٥ ، نتيجة عوامل شتى سياسية واقتصادية، كان لابد من مواجهتها من تطبيق سياسات التحرير الاقتصادى، والتى بدأت - على استحياء - عقب هزيمة ١٩٦٧ ، ثم تصاعدت وتيرتها فى حقبة الانفتاح الاقتصادى فى عهد الرئيس الراحل انور السادات.

الا انه يمكن القول بأن أخطر الانقطاعات جميعا، تم فى المجال الثقافى، نتيجة تصاعد الخطاب الاسلامى الذى دعا إلى اسلمة الدولة والمجتمع. بدأت الدعوة بشكل حذر فى البداية، من خلال المناداة بتطبيق الشريعة الاسلامية. ونتيجة لضعف النظام السياسى، واستجابة للضغوط المتزايدة، تم تعديل الدستور لكى تصبح مبادئ الشريعة الاسلامية هى المصدر الرئيسى للقانون. غير أنه نتيجة لشبكةمعقدة من التاثيرات الدولية والاقليمية والمحلية، وتحت تأثير عوامل اقتصادية وسياسية وثقافية متنوعة، نشأ تيار ثقافى صاعد فى المجتمع، يتبنى شعار أسلمة المجتمع، وقد برز ذلك بشكل واضح

فى موضوع شيوع الحجاب، واطلاق اللحى، والتى كانت مظاهر سلوكية تشى بالرغبة العارمة فى اثبات التميز عن الآخرين. ولو اقتصر هذا الاتجاه على محاولة ابراز تميز الأنا عن الآخر لهان الامر، لان المسالة فى النهاية يمكن اعتبارها داخلة فى دائرة الحرية الشخصية. غير ان هذه الرغبة المشروعة فى اثبات الذات، سرعان ما انحرفت لتتحول الى موجة عنيفة للارهاب الفكرى تمثلت فى اجبار الاخرين على سلوك نفس المسلك، ووصل الارهاب الفكرى الى مداه، وتحول إلى إرهاب مادى فى بعض الأحيان، لمنع الاخرين بالقوة، من بعض الممارسات الثقافية المشروعة. ثم تطور الخطاب الاسلامى فى مجال تصعيد مطالباته، من مجرد أسلمة المجتمع الى أسلمة الدولة، وكان هذا فى الواقع نقلة كيفية فى مجال الازمة الفكرية التى شطرت البلاد ثقافيا الى معسكرين احدهما يزعم الحديث باسم الاسلام، على اختلاف شديد فى منهج قراءته، والاخر متمسك بمبادئ العلمانية فى المجال السياسى والتى ترى الفصل بين الدين والدولة.

كيف تمت الدعوة الى اسلمة الدولة؟ تمت من خلال تبنى الخطاب الاسلامى المتطرف والذى بدأ بكتابات سيد قطب فى مرحلته الثانية، والتى تركز على وصف المجتمع بالجاهلية، وتدعو لتطبيق مبدأ الحاكمية لله.

فى خضم هذه المعركة تحولت لغة الخطاب الاسلامى، وتصاعدت حدة أوصافه لمن يعتبرهم الخصوم، ورافق ذلك تصاعد موجات الارهاب التى تقوم بها عناصر اجرامية تختفى وراءالدعوة الاسلامية.

أزمة أم انقلاب فكرى؟

والواقع أن الازمة الفكرية بذلك تحولت اخيرا الى انقلاب فكرى كامل. ونعنى بذلك محاولة السيطرة بالقوة والعنف على اتجاهات العقل المصرى.

الازمة الفكرية كان يمكن مواجهاتها بالحوار. فى كل مجتمع انسانى معاصر، تحدث ازمات فكرية، قد تتضمن - بين ما تتضمن - استقطابات ثقافية حادة، وتعصبا فى الدفاع عن المواقف الذاتية والرغبة فى انكار حق الآخر فى التعبير عن رايه، وانعدام الحد الادنى الضرورى والمطلوب من الاجماع الثقافى حول تشخيص مشكلات المجتمع وطرق مجابهتها.

غير ان الازمة الثقافية حين تتحول الى انقلاب فكرى، تختلط فيه قعقعة الخطاب الاسلامى ناعتا العلمانيين بالمادية والتبعية للغرب، بصوت طلقات الرصاص ودوى القنابل، والتى لا توجه فقط إلى رموز الدولة أو الى رجال الامن، وانما الى الشعب كله، فمعنى ذلك اننا تعدينا بكثير حدود الأزمة، ووصلنا الى مشارف الانقلاب الفكرى.

وهذا الانقلاب الفكرى الذى ينبغى ان يبذل مجهودا علميا حقيقيا لتتبع بداياته ورصد آلياته ووسائله ومناهجه، وصل فى الفترة الاخيرة الى ذروته بالشهادات، التى أدلى بها بعض رجال الدين امام المحاكم التى تحاكم الارهابيين، وابرزها شهادة الشيخ الغزالى ومزروعة.

ذلك أنه حين يصبح حديث المجالس في مصر الان يدور حول الكافر والمرتد، ومن هو المرتد، ومن يتولى عقابه، ومن المسئول عن توقيع عقوبة القتل عليه، وهل هى الدولة ممثلة بقضائها، بعد فتوى دينية يصدرها شيخ من المشايخ، أم هم آحاد الناس الذين - بلا اى سند من الدين أو القانون - يمكن ان يوجهوا تهمة الارتداد إلى أى شخص، ويوقعوا أيضا العقوبة عليه، اذا كان هذا هو حديث المجالس، وموضوع المقالات فى الصحف على اختلاف توجهاتها، فنحن نكون فى مواجهة انقلاب فكرى كامل.

وهذا الانقلاب ـ كما كشف عن وجهه النقاب بكل صراحة ـ يهدف إلى انشاء دولة دينية، تصبح فيها الكلمة العليا لرجال الدين يصدرون الفتاوى بالإيمان والكفر، وكانها محاولة سافرة لتأسيس مذهب ولاية الفقيه ولكن على الطريقة السنية. وهى محاولة لهدم الشرعية القانونية التى نص عليها الدستور، وكافة القوانين المطبقة فى البلاد، والتى تقوم فى شقها الجنائى على مبدأ قانونى، ناضلت الانسانية فى سبيله قرونا عديدة وهو مبدأ لاجريمة ولا عقوبة الابنص. بالإضافة إلى المبدأ الراسخ الآخر، وهو أن الدولة والدولة وحدها ـ ممثلة بسلطتها القضائية ـ هى التى تتولى اتهام المخالفين للقانون، وتتولى ـ طبقا للقانون ـ توقيع العقاب عليهم، وفق شروط دقيقة حددتها التشريعات العقابية.

وما المحاولات المستميتة ـ التى تمارسها بعض الأقلام الانتهازية للدفاع عن شهادة الشيخ الغزالى وتبريرها، وما الكتابات التى تطلق على الارهابيين ممن وقعت عليهم الاحكام القانونية صفة الشهداء، الامظاهر اضافية للانقلاب الفكرى، الذى تحاول بعض الاتجاهات المتطرفة ارساءه وتثبيت دعائمه.

وهكذا تتكامل الاركان: من أسلمة المجتمع ولو أدى ذلك إلى استخدام القوة لإكراه المخالفين، إلى أسلمة الدولة ولو استخدم الارهاب العشوائى وسيلة لتحقيق ذلك، الى أسلمة المعرفة ولو بانكار القواعد والمسلمات الاساسية للبحث العلمى.

هذا التحول الخطير فى الوضع الثقافى للبلاد، لاينبغى أن يدفعنا للتشاؤم. نحن ـ على العكس ـ نعتبره دافعا للبدء فى حوار فكرى ديمقراطى جاد بين كافة الفصائل الثقافية المتنازعة. فقد سقطت كل الاقنعة، وعلى كل

طرف أن يدخل فى الحوار بوجهه الحقيقى، عارضا آراءه ونظرياته، فى توجهات المجتمع وطبيعة الدولة.

وليكن شعار الحوار ليس من حقك ان تكفر مخالفيك فى الرأى، ولا ان تدعو الى السفك العشوائى لدمائهم، فليس هذا من صحيح الدين، بالإضافة الى انه يمثل مخالفة جسيمة للدستور، الذى يكفل حرية التعبير عن الرأى، وعدوانا صارخا على القانون، واعتداء على حقوق الانسان.

(٢)

الاجتهاد الفقهى
والتغير الاجتماعى

ما أن انطلقت صيحة القتل العشوائى للمرتد، حتى شرع فريق كبير من الكتاب أقلامهم للإدلاء بدلوهم فى هذه المشكلة الخطيرة التى تواجه المجتمع المصرى وهو على أبواب القرن الحادى والعشرين. ولم تتضمن قائمة هؤلاء الكتاب الباحثين الثقات فقط من رجال الدين أو اساتذة القانون، بل انضم الى ركبهم ـ بغير دعوة من أحد ـ مجموعة من الكتاب الهواة والمتنطعين وعابرى السبيل. فجاة تحول الكل الى فقهاء فى الشريعة الاسلامية، مع أن كثيرين منهم لم يقرأوا حرفا واحدا من أصول الفقه. ووصلت المسألة الى أن أحد الكتاب المعروفين هنأ نفسه بهذا الجدل، على أساس انه بداية صحوة فقهية وذلك قبل أن يشرع هو نفسه فى معالجة موضوع المرتد معالجة شاملة.

ومن هنا يحق لنا أن نتساءل: هل هذه حقا صحوة فقهية، أم علامة مؤكدة على تخلفنا الثقافى؟ وهل لو أصبحت لغة الخطاب السائدة تتردد

* جريدة الاهرام ١٦ / ٨ / ١٩٩٣م.

فى ثناياها الفاظ الكافر والمرتد والمنافق، وجرائم الردة والحرابة، نكون فعلا على أبواب صحوة فقهية كبرى، أم نكون وقعنا فى محظور التجاهل المتعمد للمشكلات الحقيقية التى تواجهنا، وانزلقنا الى التصدى بسيوف من خشب لمشكلات مزيفة لا وجود لها على ارض الواقع ؟

صحوة اسلامية أم ردة دينية ؟

من المتفق عليه ان المجتمع بطلائعه الثقافية ونخبته السياسية ينبغى عليه الا ينشغل بالتصدى لمشكلات مزيفة وذلك على حساب المشكلات الحقيقية التى يجابهها والا كان ذلك هروبا من مواجهة الواقع. وقد درجت المجتمعات المعاصرة بكل ما تملكه من خبرات علمية وبصيرة سياسية على أن تتصدى للمشكلات التى اصطلح على تسميتها مشكلات اجتماعية. وقد استقر العلم الاجتماعى على معايير محددة للظواهر التى تعتبر مشكلات اجتماعية، وما لا يعتبر كذلك. ومن بين المعايير المتفق عليها شيوع الظاهرة وامتدادها فى الزمان، وعموميتها. فهل الردة، فى ضوء هذا المعيار، تعد مشكلة اجتماعية؟ وهل نحن نعانى حقا من مشكلة ترك المسلمين لدينهم، أم أننا إزاء ظاهرة اخرى معاكسة تماما هى عودة كثير من المواطنين للتمسك بشعائر الاسلام وقيمه؟ وان لم يكن هذا صحيحا، فلماذا تتبنى التيارات الاسلامية المعتدلة منها والمتطرفة على السواء شعار الصحوة الاسلامية، لدرجة أن أحد أحزاب المعارضة ذى التوجه الاسلامى يدعى أن انصاره يكونون الغالبية بين الشعب المصرى! وأنه واثق ثقة مطلقة، وإن كان لا أساس لها ـ انهم فى أى انتخابات حرة سيحصلون على الاغلبية التى تكفل لهم بإذن الله الغاء التعددية السياسية وانشاء الدولة الدينية

التى يحلمون بها، حيث ستحل الشورى محل الديمقراطية، وسيحتل اهل الحل والعقد المقاعد بدلا من اعضاء مجلس الشعب، وحيث سيصبح الفقيه ـ أيا كان تعريفه ـ هو صاحب اليد العليا فى تقرير السياسات الداخلية والخارجية. نتيجة لتفسيره الصحيح أو الخاطىء، المعتدل، أو المتطرف، المرن أو الجامد للنصوص المقدسة، وحيث تحل الفتوى التى يصدرها محل التشريع؟

وفى ضوء ذلك نتساءل بكل بساطة: ترى كم عدد المرتدين الذين يعلنون جهارا نهارا عن ارتدادهم، ومعاداتهم للاسلام؟ إن حالات الارتداد المزعوم التى كثر الحديث عنها، لا تتعلق الابمحاولات عدد من الكتاب والباحثين الذين اجتهدوا فى فهم النصوص الدينية، وفى تحليل التاريخ الاسلامى. فهل كل من مارس حرية الرأى والتفكير التى كفلها الدستور، يحكم عليه بالارتداد وينادى بسفك دمه، لأن تحليلاته لم ترق لشيخ هنا أو هناك؟

لقد بلغت موجة الإرهاب الفكرى مداها بمناداة احد الكتاب بالتحديد المسبق لمناطق فكرية آمنة لا ينبغى على أى باحث أو مفكر ان يقترب منها. ألا يذكرنا ذلك بلوائح محاكم التفتيش التى كانت تنشر فى المانيفستو اسماء الكتب المحرمة، التى لا ينبغى تداولها، والا تعرض من يفعل لذلك للتعذيب والعقاب الشديد؟ وهل نعود بعد عشرات السنين من فتح ابواب الفكر على مصراعيها، الى تحديد قائمة بالمحرمات التى لا يتاح لأى عقل انسانى ان يتعرض لها بالبحث والتحليل؟ وهل بهذه الاستراتيجية الثقافية المتخلفة يمكن لنا حقا أن نعيش عصرنا، وان نجتهد فى فهم النصوص الاسلامية، وفق شروط الاجتهاد، حتى نرقى الى مستوى العصر؟

شروط الصحوة الفقهية

نحن فى حاجة حقيقية الى صحوة فقهية تحاول بالتركيز على قيم الاسلام الرفيعة فى الحرية والمساواة والعدالة والتكافل الاجتماعى والتيسير على البشر، ان تجدد الفقه الاسلامى الذى تجمد قرونا طويلة وتخلف عن مواكبة العصر.

ويعرف المتخصصون فى القانون ان الفقه الاسلامى وخصوصا فى مجال المعاملات، سبق له ان صاغ نظريات رفيعة المستوى من ناحية الإحاطة والشمول والدقة العلمية. تم ذلك فى عصور الازدهار الفكرى الاسلامى، حيث انطلق العقل الاسلامى فى رحاب الإبداع، ومارس الفقهاء العظام حقهم المشروع فى حرية الفكر والاجتهاد وفق ضوابط دقيقة، لم تكن تتيح لأى شخص ان يخوض فى المسائل الفقهية بغير اعداد وتدريب طويلين. ولا يعنى ذلك أن الفقه الاسلامى اتسم بشمولية الفكر، او واحدية النظرة. بل لقد نشأت مذاهب فقهية متعددة، اتفقت فى كثير من المسائل، واختلفت - واحيانا بعنف بالغ - حول مسائل اخرى. ومن هنا ما يعرفه الدارسون للشريعة من اختلاف الحكم فى مسائل عديدة حسب المذهب الذى يدين به المفسر. ولم يقل احد، ان انصار مذهب ما من حقهم ان يكفروا اصحاب مذهب أخر لاختلافهم فى الاجتهاد.

ونستطيع أن نؤكد ان الجمود الفقهى الاسلامى هو احد اسباب التخلف الثقافى الذى تعانى منه الشعوب العربية والإسلامية. لذلك لم يكن غريبا فى بدايات النهضة العربية الاولى، أن يترافق تحديث المجتمع مع محاولات تجديد الفقه. ولعل ابرز دليل على ذلك الجهود الرائدة التى بذلها

شيوخ عظام على رأسهم الشيخ محمد عبده الذى ادرك بنافذ بصيرته ان على الفقه الاسلامى ان يتجدد حتى لايبدو متخلفا عن التقدم العلمى المعاصر. ولذلك كتب كتابه الشهير «الاسلام والعلم» لكى يثبت ان الاسلام فى قيمه الأساسية العليا لا يتناقض مع العلم. وكانت مسيرته كلها ـ قاضيا ومفتيا ـ محاولة جسورة لتجديد الفقه الاسلامى. غير ان هذه المحاولة وان سار فى ضوئها نخبة من مشايخ الازهر المستنيرين، لم تكن مدرسة متكاملة الأركان لتجديد الفكر الاسلامى. كان يسطع هنا وهناك، كل حين اسم فقهى لامع ينير الطريق، ويقطع سلسلة الجمود الفكرى، غير انه كان سرعان ما ينطفىء.

ومن هنا حق القول ان الشعوب الاسلامية فى حاجة ماسّة الى حركة إحياء فكرى اسلامى متكاملة. وهذه الحركة ينبغى ان تركز على التراث الفقهى الاسلامى فى جوانبه العقلانية المضيئة، التى تركز على إعمال العقل بغير حدود، وتولى اهتمامها لفقه المصالح المرسلة، وتضع الحلول المناسبة لكل المشكلات التى يفرضها عصرنا الذى يتسم بتعمق الثورة العلمية والتكنولوجية. ويمكن القول بأن هذه الحركة لن تبدأ من فراغ، فلدينا جهود ممتازة فى هذا المجال وان كانت متفرقة، قام بها على الاخص فريق من أساتذة الشريعة الاسلامية الذين قاموا بتدريسها فى كليات الحقوق المصرية. فقد أتاح لهم اختلاطهم بزملائهم اساتذة القانون الوضعى، ان يقتبسوا المنهجية الحديثة فى البحث القانونى، وان يطبقوها بطريقة ابداعية فى بحوثهم الشرعية. وقد توصلوا خصوصا فى مجال فقه القانون المدنى إلى اسهامات بالغة الاصالة. ومازلنا نذكر التجديد الذى أحدثوه فى التأليف فى مجال اصول الفقه الذى يعتبر بمثابة قواعد المنهج فى البحث الإسلامى.

ومازالت أسماء شيوخنا الذين درسنا عليهم فى كليات الحقوق ماثلة فى اذهاننا. وهل يمكن ان ينسى الشيخ عمر عبد الله صاحب «سلم الوصول فى علم الوصول» والذى مارس تدريس الشريعة الاسلامية فى كلية الحقوق بجامعة الاسكندرية سنوات طويلة، وتخرج على يديه مجموعة من اكبر اساتذة القانون فى مصر؟ وهل يمكن ان ينسى شيخنا محمد ابو زهرة بدروسه الباهرة التى كان يلقيها فى كلية الحقوق بجامعة القاهرة؟ وهل ينسى الشيخ خلاف، والشيخ على الخفيف وعشرات مثلهم من أساتذة الشريعة الاسلامية؟

وعلى الجانب المقابل هناك من كبار أساتذة القانون الوضعى من تضلعوا فى دراسة الشريعة الاسلامية وعلى رأسهم الفقيه العظيم عبد الرزاق السنهورى الذى يعد من كبار فقهاء القانون ليس فى العالم العربى فقط ولكن فى العالم أجمع. هذا الفقيه العظيم هو الذى اخرج مدونة التقنين المدنى المصرى فى ضوء احكام القانون المقارن، والشريعة الاسلامية. وسار فى درب السنهورى عشرات من أساتذة القانون الذين أسهموا ببحوث بالغة الاهمية فى المقارنة بين التشريع الوضعى وأحكام الشريعة الاسلامية.

لدينا تراث قانونى نستطيع ان نبنى عليه الصحوة الفقهية المنشودة، بشرط ان يمتنع المزايدون عن دخول هذا المضمار. هذا ميدان يشترط شروطا خاصة فيمن يدخله، ويحتاج لمن يوغل فيه ان يعد نفسه إعداداً طويلا، قبل التجاسر بإبداء الرأى فى المشكلات الخلافية، ولا نقول الاجتهاد، لان الاجتهاد ــ فى معناه الدقيق ــ هو ارفع مرتبة يصل اليها الفقيه. وهذه مرتبة لا تتاح الا للقلة، التى وهبها الله الموهبة والقدرة على الابداع، والشجاعة

الأدبية التى تسمح له باعلان رأيه، والدفاع عنه فى معترك النقاش العلمى. ووفق ما تمليه آداب الحوار.

نحن لسنا فى حاجة الى صحوة فقهية تهتم بابداء الرأى فى مسائل فرعية لا ينبغى ان تشغل العقل الاسلامى المعاصر، ومن هنا فحين يهلل احد الكتاب الاسلاميين لكتاب انتجه فقيه معروف، ذكر فيه ان صوت المرأة ليس عورة، فإن ذلك لا يمكن اعتباره من الاجتهادات البارزة التى تحتاج الى تحية خاصة. فقد استقر وضع المرأة فى المجتمع، بعد تعليمها، وممارستها للمهن المتعددة فيه، طبيبة وأستاذة فى الجامعة ومديرة، ووكيلة للنيابة الادارية، ومدرسة، وممرضة، وصحفية، وكاتبة ومحامية، ابعد هذا كله نرهق تفكيرنا بحثا حول ما اذا كان صوتها عورة ام لا؟ الا يدل ذلك على تجاهل متعمد لحركة الواقع الاجتماعى المتعددة التى فتحت آفاقا لا حدود لها امام المرأة فى مجتمعاتنا لكى تسهم فى التنمية بكل ما تملكه من قدرة على الابداع، فى كل المجالات.

صحوة فقهية نعم، ولكن فى الاتجاه الصحيح، ووفق المنهج العقلى لا المنهج النقلى، مغ تركيز على متغيرات العصر وحرص عل التكيف مع جوانب التغير الاجتماعى الإيجابية فى المجتمع، والتى تسمح بازدهار الشخصية الانسانية.

ينبغى ان يكون الفقه فى خدمة القيم العليا السامية للإسلام، والتى ركزت على الحرية الانسانية والمساواة والعدالة الاجتماعية، واحترام حقوق الانسان. لو لم نسلك هذا المسلك فمعنى ذلك أن نترك الموتى يتحكمون فى الاحياء.

(٣)

أزمة الهوية والمعرفة المشوهة من واقع تساؤلات الشباب

نحن فى حاجة شديدة لأن نقترب من الشباب من زاوية الفهم التعاطفى لامن منطلق الإدانة المسبقة. وهذه الإدانة المسبقة قد تتخذ شكل السخرية من مستوى معرفتهم أو التقليل من شأن امكانياتهم الفعلية، أو هجائهم على اساس شيوع التفاهة فى اهتماماتهم أو السطحية فى تصوراتهم عن العالم، أو أخيرا لتطرفهم الفكرى الذى يكشف عن سهولة انصياعهم وراء شروح مشوهة للدين، يسوقها شيوخ ضلوا طريقهم الى الدعوة لله بالحكمة والموعظة الحسنة، أو يصيح بها مجموعة من الشباب الذين لا يعرفون من الدين إلا قشوره، ولا يحسنون القراءة الصحيحة لآية واحدة من القرآن، ولا يفهمون حرفا من حديث. الإدانة المسبقة مسألة سهلة، غير ان الفهم التعاطفى مسالة بالغة الصعوبة لانها لابد ان تستند الى فهم عميق للطبيعة الانسانية، وتقدير موضوعى لمراحل التطور النفسية والفكرية للإنسان. وهذا

* جريدة الاهرام ٢٣ / ٨ / ١٩٩٣م.

التقدير لابد له ان يقوم على أساس ان لكل مرحلة طبيعة خاصة، قد تفرض سلوكيات من نوع معين. فى مرحلة الصبا والشباب تكثر العواطف الجامحة، وتزدحم النفس بالأحلام الكبار، ويسود يقين ـ على غير اساس موضوعى ـ بقدرة الانسان على تغيير العالم وتطوير المجتمع وإقامة العدل بين الناس. وقد يستمد الشباب يقينه من إيديولوجية سياسية معتدلة، كالانضمام الى حزب سياسى يؤمن بالتغيير التدريجى، أو الانخراط فى سلك جماعة سياسية ثورية ترى ان العنف الطبقى هو الوسيلة المثلى لتصحيح الاوضاع المقلوبة، أو قد تنزع ـ من خلال رؤية دينية خاصة ـ الى أن الحكم بشريعة الله يقتضى الانقلاب على المجتمع الذى يسبح فى الجاهلية، تمهيدا لجعل الحاكمية لله وليس للبشر.

كيف يتاتى لنا أن نمارس الفهم التعاطفى مع مشكلات الشباب بغير أن نسمح لهم بالكلام الحر الطليق، حتى يعبروا عن رؤيتهم للعالم؟ ان هذا السؤال يثير مشكلة اجتماعية حقيقية هى قلة المنابر ـ ان لم نقل انعدامها ـ التى يسمح للشباب بالحديث من خلالها. ولننس فى هذا الصدد المهرجانات الرسمية والندوات الحكومية التى يعتلى المنصة فيها مجموعة من الشيوخ أو من المثقفين الرسميين الذين يرون ان مهمتهم هى تلقين الشباب الخط الفكرى الصحيح الذى ينبغى ان يتبنونه.

نحن فى حاجة ـ كباحثين ومثقفين وساسة واعلاميين ورجال دين ـ إلى أن نجلس لكى نستمع الى الشباب وهم يثيرون تساؤلاتهم، وأن نطيل الاستماع، قبل ان نسارع الى الكلام أو التعقيب أو الرد وكاننا منبع الحكمة الصافية.

لقد اتيح لى فى ندوة فكرية توليت مهمة ادارتها فى معرض الكتاب عام ١٩٩٣، واشترك فيها مجموعة من كبار المثقفين، أن اتعرف مباشرة على تساؤلات الشباب الملحة. اشترك فى الندوة الدكتور حمدى السيد نقيب الاطباء والاستاذ على سالم الكاتب المسرحى المعروف، والدكتور مصطفى كامل السيد استاذ العلوم السياسية، والدكتور حسن نافعة استاذ العلوم السياسية والاستاذ احمد نبيل الهلالى المحامى المعروف والدكتور راضى سعد الاستاذ بطب قصر العينى وياسر فرج فودة ابن الكاتب الراحل الدكتور فرج فودة، والذى اثار اشتراكه فى الندوة اعتراضات بعض الشباب الاسلامى. واعتذر عن عدم الحضور الاستاذ مختار نوح والاستاذ محمد عبد القدوس واللذان أثار عدم حضورهما تساؤلات عديدة أيضا. وقد حرصت على ادارة الندوة بكل الموضوعية الممكنة، ولم احجب سؤالا محرجا، ولا منعت تدخلا مستفزا.

طرح فى الندوة مائة وثمانية وستون سؤالا وتعقيبا، وجه بعضها للمتحدثين فى الندوة، ووجه بعضها لمن أدار الندوة. وقد حرصت على أن احتفظ بهذه الاسئلة حتى يتاح لى أن ادرسها وأن احللها بعد ذلك على مهل. فقد كانت الندوة من المناسبات القليلة التى يتاح فيها للشباب ان يعبروا بغير قيود عن همومهم وآرائهم وانتقاداتهم.

ولو حللنا موضوعات الاسئلة ـ بغير أن نقع فى براثن اجراءات اسلوب تحليل المضمون الشكلية ـ لقلنا ان هذه الموضوعات تثير فى الواقع عديدا من المحاور الاساسية التى تشغل بال الشباب المصرى فى هده الآونة بالرغم من أن العينة ليست ممثلة ـ بالتعبير الاحصائى ـ لان غالبيتهم العظمى كانوا

من الشباب أصحاب التوجه الاسلامى. لابأس. فنحن نريد ان نقترب اكثر ما يكون الاقتراب من هذه الفئة من فئات الشباب المصرى. ويمكن القول ان الغالبية العظمى من الاسئلة والتعقيبات تدور حول محور أساسى هو الهوية. والسؤال الجوهرى المطروح يلمس فى الواقع مشكلة جوهرية تجابه المجتمعات المعاصرة بعد سقوط الانظمة الشمولية، وثبوت فشل الدولة القومية فى احتواء الاختلافات العرقية والدينية، وإقامة السلام الاجتماعى بين الجماعات المختلفة. غير أن مشكلة الهوية فى الوطن العربى عموما، وفى مصر على وجه الخصوص لها خصوصية، وترتبط بشبكة معقدة من العوامل والمتغيرات والاسباب السياسية والاقتصادية والثقافية. ويمكن القول ان أزمة الهوية بدأت فى المجتمع المصرى منذ بدايات النهضة الأولى بعد الاحتكاك مع الغرب، وبروز النموذج الأوروبى سياسيا واقتصاديا وثقافيا باعتباره الأداة الرئيسية للتقدم. ومن هنا ثار السؤال عن صلاحية الاسلام للتطور باعتباره المعبر عن هوية الامة. غير أنه بمرور الزمن ظهر النموذج الليبرالى وسادت قيمه فى عديد من المجتمعات العربية، وعلى رأسها المجتمع المصرى، وفى ظله نشأت الأحزاب السياسية، وظهرت الصحافة الحديثة، وتشكل مجتمع مدنى بكل مؤسساته.

وبقى الخطاب الاسلامى فى حالة دفاع عن الذات الثقافية، ولكنه لم يتح له أن يسيطر على الساحة السياسية. وظهر بعد ذلك النموذج الاشتراكى، الذى أتيح له أن يحل محل النموذج الليبرالى بعد ثورة يوليو ١٩٥٢.

ويمكن القول أن هزيمة يونيو ١٩٦٧ اثرت تأثيرا شديدا على مصداقية النموذج الاشتراكى السلطوى، كما أن عهد الانفتاح الاقتصادى والتعددية

السياسية التى لم تترسخ قواعدها بعد، أتاحت الفرصة لتيار الاسلام السياسى أن يشغل حيزا فى الفضاء السياسى المصرى لم يكن له من قبل.

فى هذه اللحظة التاريخية التى نعيشها، والتى هى فى الواقع مرحلة انتقال اقتصادى وسياسى وثقافى تثار لدى الشباب أسئلة متعددة خاصة بالهوية: هل نحن مسلمون أم عرب؟ هل ينبغى أن نغلق على أنفسنا الابواب، خوفا من تاثير الثقافة الغربية علينا ام نتفاعل مع الغرب؟ هل الاسلام يواجه حربا عالمية، تقتضى منا الدفاع المستميت عن قيمنا الاسلامية، والدخول فى معركة سياسية وثقافية مع أعداء الإسلام؟ هل الديمقراطية نظام غربى مستورد وينبغى رفضه، وتبنى الشورى باعتبارها هى النظام السياسى الإسلامى؟ كل هذه الاسئلة التى تختلف الاجابات حولها تدور فى ذهن الشباب ذوى التوجه الاسلامى. ولأننا نعيش فى عصر البلبلة الفكرية، الذى يتسم بعدم الاتفاق على المسلمات الأساسية، فإن الشباب فى حالة حيرة بالغة. حتى التاريخ المصرى المعاصر لم يسلم من التشويه، نتيجة لمعارك الثار التاريخى بين كافة الفصائل السياسية، مما أدى الى تقديم صورة مشوهة للنضال المصرى فى سبيل الاستقلال والتنمية والتقدم.

وقد عكست هذه البلبلة الفكرية نفسها، فى انتاج نمط من المعرفة المشوهةبالافكار السياسية والثقافية والاقتصادية وبالواقع الاجتماعى نفسه.

حين يطرح الشباب فى الندوة أسئلة أساسية تتعلق بمجموعة من الافكار والظواهر والمؤسسات ينبغى علينا أن نتأملها بعمق، لكى نشخص مشكلة المعرفة المشوهة السائدة فى المجتمع.

ترددت أسئلة شتى عن التطرف، تعريفه، ومعاييره، وسر محاربة الدولة له. وعن الإرهاب، سواء من حيث تعريفه وشرعيته وسياسة الدولة فى

مواجهته. وعن العلمانية وهل هى كفر والحاد، وعن المجتمع المدنى وماذا يعنى؟ وعن النظام السياسى ومؤسساته، وعن المناخ السياسى السائد وهل يسمح بالتعددية أولا، وعن الديمقراطية الغربية، وعن الشورى الاسلامية، وعن تغيير المنكر باليد، ضرورته ومعاييره، وعن الشرعية الدولية وما تتسم به من ازدواجية المعايير، وعن الطابع الدينى لدولة اسرائيل ووجود أحزاب دينية فيها، وعن تدوال السلطة فى مصر، وعن المشروع القومى والصور المتعددة له وطرق حل الصراع بين هذه الصور، وعن التغيير الاجتماعى وهل يكون باتباع الطرق السلمية أم باتباع العنف. وكل هذه التساؤلات هى تساؤلات مشروعة فى الواقع. ولكننا نتظر اليها من زاوية محددة، هى أنها ـ فى كثير من الحالات ـ تعكس تشوها فى معرفة هذا الجيل من أجيال الشباب المصرى. ولا تتعلق المسألة بمجرد نقص المعلومات، ولكنها ترتبط فى الواقع بقصور النظام التعليمى، وفشل السياسة الثقافية، والصراع السياسى.

أما النظام التعليمى، فقد قصر تقصيرا شديدا فى إمداد الدارسين بحصيلة وافية من المعلومات المحققة عن التاريخ المصرى فى مراحله المختلفة، منزهة عن الأهواء والتحيزات، وأخطر من ذلك أنه لم يكون العقل المصرى بطريقة نقدية، بحيث تسمح للشباب بالمفاضلة بين النظريات المختلفة على أساس موضوعى. واذا غابت هذه الملكة النقدية، فمعنى ذلك سهولة خضوع الشباب للاستهواء الفكرى من قبل جماعات سياسية متعددة، تروج لمشاريعها وتجند الأتباع والأنصار، من خلال رفع شعارات عامة جذابة، ولكنها خاوية من المضمون. واذا كان هذا التقصير الجوهرى من قبل النظام التعليمى يمكن التساهل نسبيا معه فى مرحلة الدراسة الإعدادية والثانوية، إلا أنه لايمكن تجاهله حين يتعلق الأمر بالتعليم الجامعى. فى كل أنحاء

العالم يركز تركيزا شديدا على تدريب الدارس على التفكير النقدى. على أن التعليم الجامعى المصرى ـ نتيجة ظروف شتى ومتشعبة ـ مازال يقوم على التلقين، وكأن مهمته ـ كما عبر أحد الشباب فى الندوة ـ تصنيع مجموعة من المواطنين المستأنسين الذين لا رأى لهم، ويتم ذلك من خلال غيبة تقاليد الحوار والاعتداء من قبل السلطة على الحرية الاكاديمية، والإرهاب الفكرى من قبل بعض ممثلى التيارات الدينية المتعصبة، ضد الأساتذة الذين يمارسون حقهم المشروع فى البحث والاجتهاد.

أما السياسة الثقافية، فيظهر فشلها الأكبر فى القسمة الجائرة السائدة بين ثقافة النخبة والثقافية الشعبية. كل الجهود موجهة نحو ثقافة النخبة، مع تجاهل شبه تام للثقافة الشعبية، والتى ـ فى جوانبها السلبية ـ هى التى تشكل العقل المصرى العام. وهذا الانفصام الثقافى أحد جذور التطرف الفكرى والذى أدى من بعد الى الارهاب. نخبة سياسية وفكرية تعيش فى العواصم، وتحتكر صنع القرار السياسى والاقتصادى والثقافى، وغالبية يتشكل وعيها بتأثير جماعات سياسية نشيطة، تصب دعاياتها المثيرة، فى اتجاه هدم شرعية الدولة، ونقض أسس المجتمع القائم، تمهيدا لانشاء مجتمع جديد وفق قراءة مشوهة للاسلام، لا تتوانى عن استخدام العنف للقيام بالتغيير الاجتماعى المنشود.

أما الصراع السياسى بين احزاب المعارضة وحزب الاغلبية، فقد تحول إلى صراع عقيم، لأنه يقوم على أساس المزايدات الصاخبة. فبعض أحزاب المعارضة تدعى أن لديها الحلول الكاملة لكل مشكلات مصر، فقط لو أتيحت لها فرصة الوثوب الى السلطة. وحزب الاغلبية يقنع فى كثير من الأحيان ـ بالدفاع عن منجزاته، واتهام احزاب المعارضة بالغلو والمزايدة.

ويزيد من خطورة الوضع أن أداء النظام الحزبى ذاته مازال مهترئا، لأن بعض أحزاب المعارضة ليست سوى أحزاب عائلية، تسيطر عليها قيادات تاريخية تريد توريث قيادتها الى أبناء العائلة. فى الوقت الذى يقاوم فيه أصحاب المصالح فى حزب الاغلبية كل محاولات تجديد النخبة السياسية، وانضمام الكفاءات القادرة على مواجهة التحديات العظمى التى تجابه مصر فى مرحلة الانتقال.

لكل هذه الاسباب نواجه فى الوقت الراهن، ونتيجة لأزمة الهوية، والمعرفة المشوهة لدى الشباب، بموقف يبدو فيه الاستقطاب السياسى الحاد. وقد يكون السبب كما عبر أحد الشباب فى الندوة، وأنا أقتبس عبارته بالكامل، «اخفاق الاعتدال عن الوفاء بطموح الامة هو سبب شيوع التطرف وعدم القبول بميزان العدل».

قد يكون الحل اذن فى السعى الى الاعتدال فى تبنى المواقف السياسية فى مجال الفعل ورد الفعل، بهدف الوصول الى العدل، والذى هو القيمة العليا التى تسعى المجتمعات الانسانية المعاصرة الى تحقيقها.

(٤)

حيرة الشباب بين البحث عن المعنى والسعى إلى المكانة

يمثل الشباب العربى نصف سكان الوطن العربى تقريبا. ومن هنا لابد لنا فى أى تفكير مستقبلى ان نضع هذه الحقيقة موضع الاعتبار. غير ان المؤشرات السياسية والاقتصادية والثقافية تعكس حقيقة اخرى معاكسة، هى ان الشباب لم يوضعوا فى الاعتبار بالقدر الكافى والملائم والفعال فى السياسات العامة.

لقد عجزت التنظيمات السياسية فى الوطن العربى عن أن تستوعب اجيال الشباب التى يتضاعف أعدادها مع الزمن. ويرجع ذلك إلى اسباب شتى، تختلف بحسب النظام السياسى السائد فى كل قطر. فالنظم السياسية التى تقوم على اساس الحزب الواحد غالبا ما تنتقى من بين فئات الشباب اكثرهم قدرة على الطاعة، والانصياع لسياسات الحزب، والتأييد المطلق لتوجهاته، والولاء التام للقيادة. وفى مثل هذه الاحزاب تقوم الثقافة السياسية

* جريدة الاهرام ٦ / ٩ / ١٩٩٣م.

على أساس التلقين، وفقا لمذهب سياسى جامد، ولا يتاح لهم أبدا حق المشاركة فى صنع القرار، حتى على المستوى الحزبى. ومعنى ذلك استبعاد دوائر عريضة من الشباب، الذين ـ لسبب أو لآخر ـ لايؤمنون بالعقيدة السياسية للحزب الواحد. وبعض هؤلاء الشباب قد يركنون إلى السلبية السياسية المطلقة، فلا يشتركون فى اى نشاط سياسى. وبعضهم الآخر قد تجتذبهم حركات سياسية اخرى نشيطة سواء علنية أو سرية. فى الحالة الاولى نكون بصدد أزمة فى المشاركة السياسية، لها آثار خطيرة، أهمها سلبية جانب هام من المواطنين، مما يؤثر على فاعلية السياسات العامة، ويصيب جهود التنمية بأضرار متعددة. وفى الحالة الثانية فإن تسرب أجيال من الشباب والتحاقهم بجماعات سياسية مناهضة أو متطرفة، قد يؤدى إلى صدام سياسى بينهم وبين النظام السياسى، بما يترتب عليه من قمع سياسى، ورفع لحدة التوتر فى المجتمع، وإذكاء للصراع الاجتماعى.

وهناك نظم سياسية تقوم على أساس التعددية السياسية المفتوحة أو المقيدة بحسب الظروف. ومن هنا يمكن القول ــ نظريا ــ أن اجيال الشباب امامها فرص متعددة للاختيار بين بدائل حزبية متعددة، بحسب ميول واتجاهات كل فرد. غير أنه فى الواقع، قد يجد الشباب نفسه أمام تعددية سياسية مقيدة، لا تتيح لكل ألوان الطيف السياسى ان تعبر عن نفسها. ومن ناحية أخرى قد يكون لميراث السلطوية بكل ما فيها من قمع سياسى، وضبط صارم لحركة الافراد والجماعات، أثره فى جعل الشباب لا ينخرطون فى الأحزاب، اما لعدم إيمانهم بجدية التعددية السياسية، أو لخوفهم من ممارسة العمل السياسى، تحسبا للمخاطر المحتملة. واذا اضفنا إلى ذلك انخفاض معدل الأداء الحزبى ذاته، من ناحية عدم قيام الاحزاب السياسية المختلفةعلى

أسس فكرية واضحة، وسيطرة القلة على مقدراتها، وتحكم أفراد فى عملية صنع القرار، وسيطرة القيادات التاريخية على الأحزاب، كل هذه العوامل قد لا تشجع الشباب على الانضمام إلى الاحزاب السياسية. ولذلك قد نراهم ينصرفون عنها إلى جماعات سياسية اخرى نشيطة، تقدم لهم ـ من الناحية الفكرية ـ المنابع التى ينهلون منها، ومن الناحية التنظيمية الإشباع الذى يتحقق من لعبهم أدوارا محددة.

البحث عن المعنى

نخطىء كثيرا لو تصورنا أن الإنسان ـ أى إنسان ـ يمكن ان يقنع بسد احتياجاته الاساسية من ملبس وغذاء وعمل. فالإنسان ـ هذا الكائن المعقد ـ ومنذ بدء الخليقة فى سعى دائب للوصول إلى معنى لحياته. وهذا البحث عن المعنى اتخذ عبر التاريخ صورا شتى متعددة. غير انه يمكن القول ان الدين منذ آلاف السنين كان المعين الذى استقى منه الناس معنى لحياتهم. والأديان ـ وخصوصا السماوية منها ـ تتضمن فى العادة مجموعة متناسقة من القيم، التى توجه سلوك الافراد، وتؤثر على آرائهم واتجاهاتهم. غير انها ـ اهم من ذلك ـ تمدهم بوسائل شتى، من شأنها ان تحقق لهم اليقين. وهى بما تتضمنه من أساليب الثواب والعقاب، تحض البشر على طاعة القيم الأساسية التى تنص عليها، وتهددهم بعقوبات شتى دنيوية أو أخروية لو هم خرجوا على حدودها، وخرقوا قوانينها.

غير ان تطور البشرية ادى إلى انحسار الدين باعتباره المصدر الوحيد للقيم، وظهرت فلسفات إنسانية وايديولوجيات سياسية اصبحت منافسة للدين، لأنها قدمت للناس مصادر اخرى للقيم، كما انها تضمنت ايضا أساليب للثواب والعقاب.

لقد برزت الليبرالية باعتبارها ايديولوجية اقتصادية وسياسية، تركز تركيزا شديدا على الإنسان الفرد، فى ظل تقديس الفردية، وتشجيع الصالح الخاص، والمنافسة بحثا عن الأصلح والأقدر. وفتحت الباب امام البشر لكى يتسابقوا فى المجال الاقتصادى، فيغتنى من يغتنى بمجهوده، ويفتقر نتيجة جهله او تقصيره أو عدم استكماله لتعليمه، أو قلة طموحه.

وفى المجال السياسى أيضا اصبحت السوق السياسية ـ إن صح التعبير ـ مفتوحة امام كل كفاءة ترى فى نفسها القدرة على ان تصبح فاعلة ومؤثرة فى مجال المشاركة السياسية وصنع القرار.

ثم ظهرت ـ كنقيض لها ـ الماركسية، بتركيزها على الجماعية وليس على الفردية، وبقيامها على تكافؤ الفرص، وتحقيق العدالة الاجتماعية، ووضع السياسات العامة التى تكفل ازدهار الشخصية الانسانية.

ويمكن القول ان الصراع الضارى الذى دار فى القرن العشرين، لم يكن بين الدين ـ أيا كان ـ وبين هذه الايديولوجيات السياسية المتعارضة، ولكنه بين هذه الايديولوجيات وبعضها البعض. وذلك لأن الدين كان قد تم الاستقرار فى التجربة الاوروبية منذ عصر النهضة على عزله عن السياسة، وتركه مجالا حرا لاختيار كل فرد.

واذا كان الصراع قد حسم فى الفترة الأخيرة، لصالح الليبرالية، بعد انهيار الاتحاد السوفيتى وزوال الكتلة الشرقية بالمعنى السياسى، فليس معنى ذلك ان الصراع الفكرى قد انتهى فى العالم. ولكنه يدخل فى الواقع مرحلة جديدة، أهم سماتها عودة الدين ليكون فاعلا فى الساحة السياسية بصور ودرجات مختلفة فى دول العالم المتقدم، وبشكل واضح فى دول العالم الثالث عموما، والدول العربية خصوصا.

عاد الدين أولا فى صورة موجات من التدين الشعبى فى ضوء ممارسات ثقافية استمدت رموزها ونماذجها من الدين مباشرة. وعاد ثانيا فى صورة حركات اسلامية، تتفاوت بين الاعتدال والتطرف، وانقلب بعضها لتصبح حركات ارهابية صريحة.

وقد ادى ظهور هذه الحركات الى انجذاب اعداد من الشباب اليها، لا لشيء إلا لأنها تمدهم بمعنى محدد للحياة عجزت الأحزاب السياسية على اختلافها عن ان تقدمه لهم، نتيجة قصور اداء النظم السياسية، وضيق سياساتها عن ان تستوعب المشاعر الفوارة، والطاقات الحية للشباب.

ومن هنا فى محاولتنا فهم دوافع الشباب لكى ينضموا لهذه الجماعات الإسلامية، فلابد ان نضع فى الاعتبار ـ بغض النظر عن الاسباب السياسية والاقتصادية ـ ان هذا فى حد ذاته تعبير عن البحث عن المعنى، فى عالم واقعى تتدهور فيه القيم، وتجف منابع الافكار الحية، ويعجز المجتمع المدنى بكل مؤسساته، عن ان يقدم لهم المنابع التى يمكن ان يستمدوا منها اليقين. ومن بين الأسباب الرئيسية لهذا التيار، فشل المؤسسات الدينية الرسمية فى انتاج خطاب دينى عصرى، يتناول المشكلات الواقعية التى تجابه الشباب، بأفق فكرى منفتح، وبنظرة عصرية متوازنة. وهكذا يضاف فشل المؤسسات الدينية الرسمية، الى اخفاق المؤسسات السياسية.

السعى إلى المكانة

والانسان باعتباره انسانا لا يبحث فى العادة عن معنى لحياته فقط يستمده من الدين او من بعض الفلسفات الفكرية الانسانية، ولكنه أيضا يسعى إلى تحقيق مكانة اجتماعية فى المجتمع. وليس ادل على صدق

ما نقول، من بروز المنافسات الحادة والمحمومة بين مختلف الجماعات الاجتماعية والأفراد من اجل الوصول إلى المكانة الاجتماعية.

والمكانة الاجتماعية ليس شرطا ان تتمثل فى تحقيق المكانة الاقتصادية التى تسنمح للفرد بأن يكون آمنا على حياته، ولكن هناك المكانة الثقافية التى تحقق للفرد ان يكون فاعلا فى الساحة الثقافية، وكذلك المكانة السياسية. السعى إلى المكانة اذن نزوع طبيعى لدى كل انسان، ومن هنا فهو فى بحث دائب عن المؤسسات التى تتيح له ان يبرز مواهبه وينمى قدراته لكى يصل إلى المكانة التى يرى انه يستحقها.

ينطبق ذلك على من ينشطون فى المجال الاقتصادى وأيضا على من ينضمون للأحزاب السياسية، والحركات الاجتماعية. وفى تقديرنا انه نظرا لأن مؤسسات المجتمع المدنى بكل صورها وأنواعها، فشلت فى تقديم المجالات التى يستطيع فيها الشباب أن ينموا قدراتهم للوصول الى المكانة، فقد انصرف بعضهم عنها، واجتذبتهم الحركات الدينية النشيطة، التى قدمت لهم مجالا واسعا للسعى إلى المكانة. ولو تأملنا الادوار التى يلعبها هؤلاء الشباب فى اطار هذه الحركات "التنظيمات الدينية" من القيام بالدعوة، او التخطيط للتغيير الاجتماعى، أيا كانت وسيلته ، الى تنفيذ الاعمال التى يتفق عليها، لادركنا ان هذه الجماعات لا تقدم لهم فقط المنابع الفكرية التى تمدهم بمعنى للحياة، يتجاوز كل عوامل اليأس والقنوط والاحباط والاغتراب، وانما أيضا ــ وهذه مسالة بالغة الاهمية ــ تقدم لهم مجالات متعددة يجربون فيها قدراتهم، ويحققون انجازاتهم، مما يحقق لهم من الناحية

النفسية والاجتماعية الاشباع الذاتى الذى يعكسه وصولهم الى مكانة اجتماعية بارزة تستمد اهميتها من الهدف العام الذى تعلن فيه الجماعة عن نفسها، باعتبارها تسعى إلى تغيير المجتمع الى الافضل.

البحث عن المعنى والسعى إلى المكانة تفسير ثقافى لمحاولة الشباب الحائر ان يجد له مكانا على خريطة المجتمع.

(٥)

صراع القيم فى مرحلة الانتقال

ليس هناك مبالغة فى القول بأن عديدا من الدول فى الشرق والغرب على السواء تمر بمرحلة انتقال. بل ان العالم كله ـ لو نظرنا اليه من زاوية التراكم التاريخى للخبرة الإنسانية ـ يمر بمرحلة تحول كيفية، تكاد تكون غير مسبوقة.

ولو أردنا أن نتامل بعمق أسباب ومظاهر مرحلة التحول الكونى، لقلنا أنه أتيح لنا أن نشهد ابتداء من عام ١٩٨٩ نهاية الصراع الدامى بين الماركسية والرأسمالية. وهذا الصراع لم يكن مجرد صراع إيديولوجى يدارفقط فى الجامعات ومراكز الأبحاث والدوائر الأكاديمية، ولكنه أخطر من ذلك تحول إلى صراع سياسى عنيف، انقلب إلى مواجهات عسكرية بالغة الحدة سواء بشكل مباشر أو بشكل غير مباشربين الدول العظمى المتنافسة.

ويمكن القول أن مناخ الحرب الباردة التى نشأت عقب انتصار الحلفاء فى الحرب العالمية الثانية، على النازية والفاشية، خيم على العالم بظلاله السوداء قرابة أربعة عقود كاملة. وفى ظله قامت نظم سياسية على أساس

---

* جريدة الاهرام ٢٠ / ٩ / ١٩٩٣م.

الانقلاب أو الثورة، رافعة شعارات ثورية زاعقة، تدعو للتغيير الجذرى لبنية المجتمع وفق الإيديولوجية الثورية التى لا تؤمن بالاصلاح التدريجى، وسيلة لتطوير المجتمع. وفى مقابلها قامت نظم سياسية أخرى، تنتمى للمعسكر الاصلاحى المحافظ، الذى يتبنى الليبرالية والرأسمالية.

نهاية هذا الصراع الدامى الايديولوجى والسياسى والعسكرى، وخصوصا بعد انهيار الاتحاد السوفيتى، وسقوط دول الكتلة الشرقية، وتحولها الى نظم ليبرالية مقيدة أو مفتوحة ـ حسب الأحوال ـ أدى إلى تغييرات كبرى على صعيد رؤية العالم، وأنساق القيم، وضروب السلوك الاجتماعى، وصور الصراع السياسى، والعلاقة مع الآخر.

آلام مرحلة الانتقال

وقد أتيح لنا فى زيارة لرومانيا أن نشهد بصورة عينية ملموسة آلام مرحلة الانتقال. وكانت البداية اقتراحا من وزارة الخارجية الرومانية قدم إلى الأستاذ إبراهيم نافع لتنظيم ندوة علمية بين مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام وجمعية القانون الدولى والعلاقات الدولية الرومانية. وخططنا للندوة على أساس أن يقوم فريق من خبراء المركز بإعداد مجموعة من الأبحاث تتناول من ناحية مرحلة التحول الكيفية فى العالم، ومن ناحية أخرى مشكلات مرحلة الانتقال من الناحية السياسية والاقتصادية والاقليمية.

وهكذا تشكل وفد برئاسة الأستاذ ابراهيم نافع وعضوية كاتب المقال باعتباره مديرا لمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، والذى أعد بحثا عن «الكونية والأقليمية وتأثيرها على الشرق الأوسط». والدكتور اسامة الغزالى وبحثه عن الانتقال من السلطوية الى الليبرالية، والدكتور محمد السيد سعيد

الذى أعد بحثا عن مصر والنظام العربى، والدكتور طه عبد العليم والذى أعد بحثا عن تحول الاقتصاد المصرى من التخطيط المركزى الى الاقتصاد الحر. وقد عقدت الندوة فى بوخارست فى الأسبوع الأول من سبتمبر. وقد أتاح لنا حضور الندوة وتقديم البحوث، والاستماع الى العروض التى قدمها الخبراء الرومانيون، ان نلم بصورة محسوسة بالمشكلات التى تجابه كلا من مصر ورومانيا فى مرحلة الانتقال. ولعل اولى الملاحظات التى لفتت الانتباه هى التشابه والاختلاف بين التجربة المصرية والتجربة الرومانية. ولا يمكن للباحث ان يضع يده على الفروق بين التجربتين ما لم يطبق المنهج المقارن بصورة دقيقة. ذلك انه عند مقارنة تجربتين مختلفتين، لا بد أن تؤثر عوامل عديدة على الممارسة السياسية والاجتماعية والاقتصادية. بعبارة أخرى فإن مصر بعمقها التاريخى، وتتابع عهودها السياسية، وموقعها الاستراتيجى، وعلاقتها بمحيطها العربى والأفريقى والإسلامى، ونوعية طبقاتها الاجتماعية، وطبيعة التكوين الفكرى لنخبها السياسية، كل هذه المتغيرات لا بد لها أن تصب فى التجربة المصرية الراهنة فى مرحلة الانتقال، وتؤثر تأثيرا حاسما على الناتج النهائى منها. ونفس الشئ ينطبق على رومانيا بتاريخها الفريد، وتحولها من نظام ملكى دستورى يقوم على الليبرالية، إلى نظام اشتراكى يقوم على أساس التنظيم الشيوعى الواحد، والذى مارس سيطرته على كل مقدرات المجتمع الرومانى بصورة شرسة، كل ذلك لا بد أن يؤثر فى حاضر رومانيا ومستقبلها.

رؤية جديدة للعالم

ولا نبالغ لو قلنا أن أهم ما يميز مرحلة الانتقال الحاسمة التى تمر بها كل من مصر ورومانيا فى الوقت الراهن، هو التخلى عن رؤية للعالم كانت

تركز على الجماعية سواء فى السلوك السياسى، أو فى التخطيط الاقتصادى، أو فى الممارسة الاجتماعية. وهذه الجماعية كانت هى الأساس الفلسفى الذى بنيت عليه كافة هذه الممارسات، وكان منطقها ضرورة اعتقال وحصار الحوافز الفردية، لأنها لا يمكن إلا أن تضر بالصالح العام. ومن هنا حل الحزب السياسى الواحد باعتباره التنظيم الجماعى المحتكر للحقيقة السياسية والمعبر عن الشعب محل التعددية الحزبية. وحل التخطيط الاقتصادى المركزى محل المبادرات الرأسمالية الفردية، التى تنشط فى ضوء متطلبات السوق وقوانين العرض والطلب. وحلت الأنشطة الاجتماعية المخططة، محل مؤسسات المجتمع المتعددة من نقابات واتحادات ونواد سياسية وثقافية، كانت تتمتع باستقلال نسبى ازاء سلطة الدولة. هذه الرؤية للعالم بكل مكوناتها، وبكل تجلياتها العملية فى مجال الفكر والسياسة والاقتصاد والاجتماع، ثبت عبر الزمن فى كل من مصر ورومانيا قصورها عن اشباع الحاجات الانسانية. ونخطىء كثيرا لو قصرنا مفهوم الحاجات الانسانية على الجوانب الاقتصادية أو المعيشية. فالحرية حاجة أساسية، واشباع الجوانب الروحية حاجة أساسية، والتعددية فى الفكر وفى السياسة حاجة أساسية أيضا.

لقد ثبت على سبيل القطع، أنه لا يمكن لحزب سياسى واحد أيا كان تاريخه، وتكوينه، وتمثيله الطبقى، ونوعية قيادته، أن يحتكر الحقيقة السياسية، وأن يزعم انه المعبر الأوحد عن صالح الأمة. ولا نريد أن نخوض كثيرا فيما ثبت من انحرافات الحزب الواحد، وقضائه على التعددية السياسية والتعددية الفكرية ليس فقط فى المجتمع على اتساعه، ولكن فى داخل الحزب ذاته!

ومن ناحية أخرى برز قصور وسائل وأدوات التخطيط الاقتصادى المركزى عن التفاعل الخلاق مع السوق الاقتصادية سواء على المستوى المحلى أو الاقليمى أو العالمى. ولن ندخل هنا فى نقاش حول الاختلاف بين النظرية والتطبيق. بعبارة أخرى فأنصار التخطيط المركزى يدافعون ويقولون العيب ليس فى النظرية ولكنه فى التطبيق. وخصوم التخطيط المركزى يزعمون على العكس أن العيب فى النظرية أساسا، وبغض النظر عن مشكلات التطبيق.

وفى تقديرنا أن كل طرف يبالغ مبالغة شديدة فى التعصب لرأيه. فليس هناك الآن اقتصاد بغير تخطيط، كما انه لا يمكن لاقتصاد حى أن يلغى كلية المبادرات الفردية. وتبقى المشكلة الأزلية هى الحديث عن نوعية التخطيط مركزيا كان أو تأشيريا أو رأسماليا يتم من خلال اتفاق العمالقة الذين يسيطرون على السوق، ومن ناحية أخرى نطاق وحدود الممارسات الفردية.

واذا كان الحزب السياسى الواحد ثبت فشله فى التعبير عن مختلف الرؤى السياسية والفكرية فى المجتمع، وكذلك ثبت قصور التخطيط الاقتصادى المركزى عن الوفاء بالاحتياجات الاساسية للناس، فإن الممارسة الاجتماعية السلطوية التى قضت على حيوية المجتمع المدنى، ثبت ايضا فساد الأسس التى تقوم عليها، وسلبية النتائج التى تحصلت من خبرتها.

الصراع بين القديم والجديد

وقد أدى التحول من الرؤية القديمة للعالم والتى كانت تقوم على الجماعية الى الرؤية الجديدة التى تقوم أساسا على الفردية فى مجالات

السياسة والاقتصاد والاجتماع إلى صراع حاد وعنيف بين أنساق القيم القديمة وانساق القيم الجديدة البازغة. وهذا الصراع يعبر عن نفسه للأسف الشديد ليس فى صورة صراع ايديولوجى يبحث عن الأصلح للمجتمع، ولكنه فى كثير من الأحيان اتخذ صورة الفساد المنظم، واطلاق سراح الغرائز الفردية فى أقبح صورها، وتصوير النجاح الاجتماعى بأنه نجاح مالى فى المقام الأول. بعبارة أخرى تتحدد المكانة الاجتماعية بقدر ما تملك من ثروة، وبغض النظر عن كيف حصلت عليها، بطريقة مشروعة وغير مشروعة. وهذه الحالة الفوضوية فى مجال القيم، سبق لعلم الاجتماع ان درسها حين تحدث عن ظاهرة «الأنومى» ويعنى بها أساسا الافتقار الى معايير أخلاقية واضحة للحكم على ضروب السلوك المختلفة، مما يؤدى فى النهاية إلى الاغتراب الفردى والجماعى. ومما لا شك فيه أن المجتمعات تختلف وهى تعبر مرحلة الانتقال ـ التى لم تستقر فيها انساق القيم بعد ـ فى درجة الفوضى الاجتماعية واتجاهاتها وصورها العملية.

ولو شئنا أن نمثل المسألة بصورة تقريبية، لقلنا أن هناك طرفين متقابلين، أحدهما تصبح فيه حالة الفوضى هى الحالة السائدة، والمثل البارز لذلك الآن هو روسيا، التى تتحكم فيها المافيا السياسية والاقتصادية، والطرف الآخر قد نرى فيه بلادا تمر بحالة من الفساد والتحلل، ولكنها لم تصل لحالة الفوضى الكاملة.

ومن هنا يصبح التصدى لمشكلة الفساد من أهم الواجبات التى ينبغى أن تنهض بها النظم السياسية التى تمر بمرحلة الانتقال. وهذا التصدى لا ينبغى أن يقتصر فقط على تشريحها فى وسائل الاعلام، أو كشف

المسئولين عنها، ولكن لا بد من تصدى البرلمان من خلال سلطة الرقابة لمشكلة الفساد. ومن ناحية مقارنة، فقد تصدى مجلس الشعب المصرى من خلال عدد من الاستجوابات لبعض حالات الفساد. غير أن عدم متابعة الموضوع بعد الرد على الاستجواب قد يعطى الانطباع بعدم فاعلية الرقابة البرلمانية فى التصدى لظاهرة الفساد. وهذه مسألة خطيرة، لأنها قد تؤدى ـ عبر الزمن ـ الى عدم مصداقية النظام البرلمانى فى أعين الجماهير. وهذه الملاحظة صغتها فى الواقع، فى ضوء متابعتى لأخبار تصدى البرلمان الرومانى لمشكلة الفساد فى جلسة استمرت عدداً كبيرا من الساعات وانتهت بلا قرارات حاسمة. ومن هنا خلصت الصحافة الرومانية الى نتيجة أساسية مفادها أن المناقشات حول الفساد كانت جعجعة بلا طحن!.

هذه بعض مشكلات مرحلة الانتقال التى تستدعى متابعات أخرى فى المستقبل القريب.

(٦)

الديموقراطية وقياس الرأى العام

مرحلة الانتقال التى يمر بها النظام العالمى من ناحية وغالبية النظم السياسية فى العالم الثالث من ناحية أخرى، والتى تحدثنا عنها من قبل، تتميز بأننا نشهد عصر الانتقال من الشمولية والسلطوية إلى الديمقراطية.

ولكن ماذا تعنى الديمقراطية؟ هل هى فقط احترام التعددية بكل أشكالها السياسية والفكرية؟ وهل هى فقط تطبيق مبدأ سيادة القانون بكل صرامة واحترام حقوق الانسان؟

وهل هى فقط السماح بتكوين الاحزاب السياسية وممارستها لنشاطها فى المجال العام، وتداول السلطة؟ وهل هى اتاحة كل الفرص أمام مؤسسات المجتمع المدنى لكى تزدهر وتقوم بأدوارها الهامة فى مجال ترقية الوعى العام والتنمية؟ نعم الديمقراطية هى كل ذلك، بالاضافة إلى بعد اساسى لا يشار اليه كثيرا مع أهميته القصوى، وهو أن الديمقراطية بكل ما تتضمنه من مؤسسات، وما تنهض عليه من قيم هى: النظام الأمثل فى عملية ترشيد

* جريدة الاهرام ٢٧ / ٩ / ١٩٩٣م.

صنع القرار. ذلك لأنها تسمح بالنقاش العام على مستوى المجتمع من خلال الأحزاب السياسية ووسائل الاعلام بتأثيرها الهائل فى المجتمع المعاصر، للقرارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وهى بذلك تتيح الفرصة لصانعى القرار أن يتاملوا ويدرسوا ويفاضلوا بين البدائل المختلفة. ونحن نعلم جميعا أن تشخيص المشكلات الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية - ان اتبع للتوصل إليه المنهج العلمى فى التفكير - قد يكون مسالة هينة. ولكن يبقى التحدى الأساسى هو كيفية التصدى للمشكلة، وبأى أسلوب، وبأى تكلفة؟

استراتيجية المواجهة

المجتمعات المعاصرة، المتقدمة منها والنامية تجابه بمشكلات جسيمة. غير أن هذه المشكلات من ناحية النوع والحجم تختلف بطبيعة الحال من مجتمع إلى مجتمع. ولو نظرنا إلى مجتمعنا المصرى لأدركنا على الفور أننا بصدد ثلاث مشكلات رئيسية: المشكلات الاقتصادية، التى تتمثل فى حل الأزمة المزمنة للاقتصاد المصرى، وفق سياسات التكيف الهيكلى التى توصى بها المؤسسات الدولية، والمشكلة السياسية التى تتعلق بتوسيع إطار الديمقراطية، وتثبيت قواعدها فى النظرية والممارسة، والمشكلة الثقافية التى تتجلى فى الاستقطاب الحاد بين أصحاب الرؤية العلمانية، وأصحاب الرؤية الدينية فيما يتعلق بطبيعة الدولة وقيم المجتمع.

والسؤال هنا: كيف سنواجه كل هذه المشكلات؟

اللجوء إلى الخبرة العلمية مسألة أساسية، فى إطار استراتيجية شاملة للمواجهة، بشرط توافر الإرادة السياسية، والاعتماد على أفضل العناصر الحية من الخبراء والسياسيين، وبشرط توافر الحد الادنى من مقومات رؤية

مستقبلية للمجتمع. وضرورة هذه الرؤية المستقبلية فى كونها ستجعلنا لا نغرق فى مشكلات الحاضر، لكى نحلها مشكلة إثر مشكلة، فذلك قد يؤدى بنا إلى ضياع الاتجاه. الرؤية المســـتقبلية هى وحدها الكفيلة بتحقيق التجانس فى الاجتهادات الوطنية لحل مشكلات المجتمع، وتوفير التناسق الضرورى بين الخطط الاقتصادية والسياسية.

غير ان المواجهة تحتاج قبل ذلك، إلى معرفة حقيقية باتجاهات وآراء الناس، الذين عادة ما ينتمون الى طبقات اجتماعية مختلفة، قد يكون لها رؤى متباينة للعالم، وغالبا ماتؤثر فى تشكيل وعيها الاجتماعى متغيرات شتى. لدينا متغيرات التعليم، والدخل، والجنس، والسن، ورؤى العالم، وهى التى تؤثر تأثيرا بالغا فى الاتجاهات والآراء.

ولكن كيف نتعرف على هذه الاتجاهات والآراء؟ ليس لدينا سوى وسيلة علمية هى قياس الرأى العام.

قياس الرأى العام

قياس الرأى العام يرتبط ارتباطا وثيقا بالنظم الديمقراطية. وهذه النظم لايمكن أن تزدهر إلا إذا كان المجتمع مفتوحا، وساحة الحوار والاختلاف تسع كل الآراء، وتعبر عنها كافة الاتجاهات المتصارعة.

والتراث العلمى لقياس الرأى العام، من ناحية النظرية والمنهج والوسائل المنهجية والأخلاقيات تراث زاخر، وحافل بالتجارب المقارنة التى تستحق الدراسة والتحليل. وهذا التراث لم يتح له أن يدرس بطريقة منهجية فى الوطن العربى من قبل. المكتبة العربية فقيرة فقرا ملحوظا فى الكتب التى تصدت لهذا الموضوع الحيوى. وقد يرد ذلك الى رسوخ النظم السلطوية فى

الوطن العربى، والتى مارست القهر السياسى، ومنعت بالتالى حرية التعبير عن الآراء والاتجاهات. غير انه مع الانفتاح السياسى والتحول من السلطوية إلى التعددية، كان لا بد لباحث جسور أن يتصدى بالتأصيل العلمى، وبشمولية النظرة، وبسعة الثقافة، وبتنوع التجارب، لمشكلات قياس الرأى العام، حتى يفتح الطريق أمام تطبيق قياسات الرأى العام فى مجتمعاتنا العربية على أسس منهجية سليمة.

وقد استطاعت الأستاذة الدكتورة ناهد صالح أستاذة علم الاجتماع ومديرة المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ان تتصدى لهذه المهمة، وأخرجت مؤخرا كتابها الهام: قياس الرأى العام: الماضى والحاضر والمستقبل، والذى نشره المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية.

والمؤلفة معروفة فى الأوساط العلمية بدراساتها الرصينة فى مناهج البحث، والتى تتميز بعمق الاطلاع على المراجع العلمية، وبالأسلوب الفريد الذى ينهض على التعريف الدقيق بمشكلات البحث، وتأصيلها تأصيلا عميقا، وصياغة نتائج اساسية تأتى من خلال التدليل على مسلمات، بناء على تطبيق خلاق للمنهج المقارن. والدكتورة ناهد صالح فى مشروعها الجسور والذى يمثل الكتاب الذى نتحدث عنه الحلقة الأولى فى سلسلة متواصلة من الكتب، لاتبدأ فى الواقع من فراغ. ذلك ان المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية كان رائدا حين أنشأ أستاذنا الدكتور احمد خليفة فى إطاره جهاز قياس الرأس العام، وشكل له مجلسا علميا، تشرف كاتب المقال بعضويته منذ بداية انشائه. وقد مر هذا الجهاز بتجارب متعددة فى قياس الرأى العام فى مصر، فى وقت لم تكن فيه الاضواء السياسية الخضراء قد فتحت الطريق أمام الخبراء والباحثين للتصدى

للمشكلات السياسية الحساسة. هذا التراث الذى يمثله انتاج هذا الجهاز فى قياس الرأى العام بسلبياته وإيجابياته، ربما كان أحد الدوافع الرئيسية للمؤلفة، بعد دراسة تجربته دراسة نقدية، للتخطيط لمشروعها فى الدراسة الشاملة لقياس الرأى العام.

وكتاب الدكتورة ناهد صالح يتضمن أولا مقدمة للدكتور أحمد خليفة، أحاطت بالمشروع بنظرات نافذة، ثم جزءين: الجزء الأول: المرحلة التاريخية لقياس الرأى العام، حيث ناقشت فى خمسة فصول متوالية: البدايات المبكرة، ومرحلة التأسيس والانتشار ومرحلة التراجع والمراجعة، ومرحلة الاندفاع والانطلاق، ومرحلة النضج. أما الجزء الثانى: فهو داسة غير مسبوقة لتاريخ قياس الرأى العام فى الاتحاد السوفيتى السابق. وأهمية هذه الحالة، أن الاتحاد السوفيتى كان يمثل نموذجا بارزا للمجتمعات الشمولية، التى لا تسمح إطلاقا بقياس الرأى العام، وذلك لأن الحزب السياسى الواحد كان يحتكر فى الواقع الحقيقة السياسية. ومتابعة التطور من المنع المطلق، إلى الانفتاح الكامل فى إجراء قياسات الرأى العام تجربة تستحق الدراسة والتأمل.

ويلفت النظر بشدة فى هذا الكتاب الرائد، أن المؤلفة تمتلك ناصية موضوعها تماما، ويبدو ذلك فى احالاتها المرجعية الغزيرة، وفى حداثة المراجع التى رجعت إليها، وفى الخبرة التى اكتسبتها من الحضور المنتظم لمؤتمرات قياس الرأى العام العالمية.

مشكلات قياس الرأى العام

ثبت من الممارسة أن قياس الرأى العام ليس مجرد مسألة أكاديمية ينشغل بها فريق من الباحثين، بل إنه يتعلق مباشرة بالممارسة السياسية فى المجتمع.

وقد لوحظ فى إطار الممارسة ان عديدا من الصحف والمجلات فى المجتمعات المتقدمة تقوم بإجراء قياسات للرأى العام، سواء فيما يتعلق بشعبية الزعماء السياسيين، أو استطلاع الرأى بصدد السياسات العامة المختلفة، أو فيما يتعلق بانتخابات الرؤساء، وانتخابات الهيئات التشريعية. وقد أثارت هذه الممارسات تساؤلات شتى عن مدى علمية هذه القياسات للرأى العام التى تقوم بها، ومدى التزامها بالمواثيق الاخلاقية التى صاغتها الجمعيات العلمية والمهنية المهتمة بالرأى العام. ولعل شيوع بعض الممارسات غير الأخلاقية مثل الاعتماد على عينات غير ممثلة، أو عدم التعريف الدقيق بمكونات العينة وكيفية اختيارها، أو التحيز فى صياغة الأسئلة، الى مناداة الاوساط الاكاديمية والمهنية بأهمية الالتـزام بالمواثيق الاخلاقيـة، والتـى تضـع قواعد دقيقة لنشر نتائج قياسات الرأى العام. بـل إن بعض البلاد تمنـع نشر نتائـج قياسات الرأى العام قبل أسبوعين من إجراء الانتخابـات التشريعيـة، حتى لا يؤثر النشر المغرض على العملية السياسية ذاتها.

واذا القينا نظرة على الممارسات المصرية فى هذا المجال، لوجدنا أن الصحف والمجلات اتجهت منذ سنوات الى القيام بما اسمته قياسات للرأى العام، ونشرت نتائجها، بغرض التأثير على صانع القرار، أو بهدف الترويج لايديولوجية الحزب الذى تعبر عنه. وحدثت فى هذا الصدد اخطاء علمية شتى، وممارسات غير اخلاقية، ترد ـ فى كثير من الأحيان ـ الى عدم الإلمام بالقواعد الاساسية فى قياسات الرأى العام.

ومن هنا يمكن القول أن المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية الذى يعد الآن لندوة علمية جامعة عن قياس الرأى العام والصحافة يمكن أن يلعب دورا أساسيا فى ترشيد الأداء فى هذا المجال الحيوى، المرتبط ارتباطا

وثيقا بازدهار الديمقراطية فى بلادنا. وهذا الازدهار يرتبط بالتعرف العلمى على آراء الناس واتجاهاتهم.

وهكذا يمكن القول أن اجراء قياسات الرأى العام على اسس علمية سليمة، وتعدد المعاهد والمراكز ووسائل الاعلام التى تقوم بها، وشمولها لكافة المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية، سيكون احد الملامح الأساسية فى مرحلة الانتقال من السلطوية إلى التعددية.

وسيظل السؤال الأساسى الذى يثار فى كل وقت ـ كما عبر عن ذلك الدكتور أحمد خليفة ـ «ترى ماذا يقول الناس وما رأيهم فى هذا أو ذاك؟ تساؤل للجماعات والشعوب فى كل وقت وفى كل الأزمنة».

(٧)

تكوين العقل
النقدى فى عالم متغير

تكوين العقل النقدى احدى المهام الرئيسية لأى ثقافة معاصرة. وينبغى ان ينعكس هذا التوجه على السياسة الثقافية فيما يتعلق بالنظام التعليمى والنظام الاعلامى وبوجه عام نظام التنشئة الاجتماعية.

وتشتد الحاجة الى العقل النقدى فى هذه المرحلة الحاسمة التى تمر بها البشرية، بعد نهاية الحرب الباردة، وإرهاصات تشكل نظاما عالميا جديدا.

والمتأمل للأحداث الدرامية المتلاحقة التى اخذت تترى منذ عام ١٩٨٩ حتى الآن، قد يخالجه الاحساس بأن القرن العشرين ـ وهو يقارب على النهاية ـ شرع فى تصفية كثير من الخلافات الايديولوجية، التى شغلت العالم طوال القرن. ولا شك ان أبرز صراع ايديولوجى كان بين الماركسية والرأسمالية. وها نحن نرى فى الوقت الراهن الآثار المدمرة التى ترتبت على سقوط النظم الشمولية فى الاتحاد السوفيتى ودول الكتلة الشرقية. موجات

* جريدة الاهرام ١١ / ١٠ / ١٩٩٣م.

الفوضى السياسية والاقتصادية سادت هذه البلاد، واحتمالات الحرب الأهلية فى روسيا تهدد بمخاطر عظمى ليس على مستوى روسيا فقط وانما على مستوى العالم كله. فقد مضى الزمن الذى كان يمكن فيه حصار صراع اقليمى فى اطار معين، أو حتى صراع داخلى على السلطة فى دائره محدودة لا تتعداها. واذا اضفنا إلى ذلك ظهور الدعوات العنصرية الجديدة فى أوروبا، وممارسة ما اطلق عليه سياسات التطهير العرقى فى البوسنة والهرسك، واخطر من ذلك كله الدعوة الصريحة لشن حروب ثقافية ضد الاسلام، أو الكونفشيوسية، واذا اضفنا إلى ذلك المجاعات فى بلاد العالم الثالث، والاضطربات فى مناطق أخرى، لأدركنا أننا نحتاج حقا الى عقل نقدى حتى يستطيع ان يستوعب ويحلل شظايا الأحداث التى تنقلها كل ساعة وسائل الاعلام العالمية. ويصبح السؤال الملح كيف تستطيع مؤسسات المجتمع المدنى ان تشارك اجهزة الدولة فى تشكيل العقل النقدى؟.

دور المؤسسات الدينية

وليس لدينا شك فى أن المؤسسات الدينية يمكن ان تلعب دورا أساسيا فى هذا المجال. لقد لعب المسجد فى الاسلام دورا هاما فى التثقيف العام، كما لعبت الكنيسة فى المسيحية نفس الدور. ومن هنا يمكن القول بأن كلا من المسجد والكنيسة يمكن لو أعيد النظر فى الوظائف التى يقومان بها أن يكون التردد المنتظم عليهما، فى اطار مشروع ثقافى متكامل وسيلة من وسائل تشكيل العقل النقدى.

غير ان ذلك يقتضى تجديد النظر للمؤسسة الدينية، بحيث لا تقتصر على شرح النصوص الدينية، وانما تنتقل ـ أبعد من ذلك ـ لتكون مجالا

لتقديم الخبرة عن مختلف جوانب العالم المتغيرة، وعن الظواهر الثقافية والسياسية والاقتصادية على المستوى الكونى والاقليمى والمحلى.

وفى هذا الاطار ووفق هذه النظرة جددت بعض المساجد من وسائلها، وذلك بفضل تخطيط برامج ثقافية تتجاوز الخطاب الدينى بمفهومه التقليدى. ونفس الشئ تفعله الكنيسة الآن من خلال تشكيل مجموعات للتنمية الثقافية.

وقد اتيح لى ان ألمس عن كثب هذا النشاط حين دعتنى أسقفية الشباب فى بطريركية الأقباط الأرثوذكس بالقاهرة لإلقاء محاضرة فى البرنامج الذى تنظمه مجموعة التنمية الثقافية. وقد لفت نظرى اولا ان المحاضرين فى هذه الدورة كانوا اربعة، ثلاثة منهم مسلمون هم الأساتذة، سامى خشبة، ومحمد عمارة، وكاتب المقال، ومثقف قبطى بارز هو الدكتور وليام سليمان قلاده. ويدل ذلك على انفتاح فكرى أصيل، ورغبة جادة فى الحوار حتى مع بعض ممثلى الاسلام السياسى وما يقدمونه من طروحات معروفة.

كان عنوان المحاضرة التى طلبت منى «نحو تكوين عقل واع»، وحضرها مجموعات كبيرة من الشباب والشابات، وكانت اسئلتهم وملاحظاتهم النقدية، وآراؤهم مثيرة فعلا للتفكير، لأنها نبعت عن أفق فكرى مفتوح، لا يؤمن بالانغلاق.

المنهج التاريخى النقدى المقارن

لقد ترجمت موضوع المحاضرة اولا الى فكرة محددة، هى أن العقل الواعى، هو العقل النقدى، وان العقل النقدى ـ حتى يتشكل ـ لابد له

من منهج، وأن هذا المنهج هو الذى اطلق عليه المنهج التاريخى النقدى المقارن. منهج تاريخى أولا، لانه بغير الغوص فى البعد التاريخى لايمكن ان نفهم الظواهر المعاصرة. غير اننا لا نقصر مفهوم التاريخ على التاريخ السياسى فقط، والذى غالبا ما يكون هو تاريخ الملوك والحكام أو النظم السياسية. نحن نبسط من مفهوم التاريخ لكى يشتمل على التاريخ الاجتماعى للشعوب بكل مكوناته. ذلك انه فى أغلب الأمر، يمكن اذا ألممنا بهذا التاريخ ان نفهم كثيرا من الظواهر المعاصرة. هل يمكن مثلا ان نفهم ظاهرة الاحياء الاسلامى المعاصرة، بغير الاستعانة بالمنهج التاريخى والعودة الى اللقاء العاصف بين الحملة الفرنسية على مصر بقيادة نابليون والمجتمع المملوكى المصرى؟ ألم ينشأ نتيجة لهذا اللقاء استجابات متباينة للتحدى الغربى؟ وألم يكن من بين هذه الاستجابات استجابة تيار الاصلاح الدينى بقيادة الشيخ محمد عبده، الذى كان متحمسا لاثبات أن الاسلام لا يتناقض مع العلم الذى يميز الحضارة الغربية؟ وألم ينتقل هذا التيار بعد ذلك ـ من خلال مسارب شتى ـ الى الشيخ رشيد رضا، ومنه الى حسن البنا، الذى استطاع بتكوين جماعة الاخوان المسلمين أن يغير تغييرا جوهريا من أساليب المواجهة الاسلامية ضد التحدى الغربى؟

واذا أردنا ان نستمر فى تعقب المراحل التاريخية لوقفنا وقفة طويلة عند سيد قطب، والذى مثلت افكاره فى مرحلة التكفير الحذر الذى نبعت منه كل الجماعات الاسلامية المتطرفة، والتى تحولت الى الإرهاب بعد ذلك؟

هذا مجرد مثل على أهمية الدراسة التاريخية للظواهر المعاصرة. غير أن ذلك لا يكفى، بل لا بد لنا من ممارسة النقد للظواهر الفكرية والسياسية والاجتماعية التى نخضعها للبحث والدراسة. والنقد فى تقديرنا لا بد له ان

يعتمد على مناهج وأساليب علم اجتماع المعرفة. وهذا الفرع من فروع علم الاجتماع يحاول الربط بين الانتاج الفكرى والبناء الاجتماعى، على اساس ان أى مفكر أو باحث أو مثقف عادة ما يعبر ـ بطريقة شعورية أو لا شعورية ـ عن جماعة اجتماعية ما ينتمى اليها. ومهمة الباحث الناقد هنا هى إسناد فكر المفكر إلى هذه الجماعة الاجتماعية، حتى يحدد فى النهاية أى مصالح سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية يدافع عنها.

وتبقى بعد ذلك المقارنة كوسيلة منهجية لتكوين العقل النقدى. فكثير من الظواهر لا يمكن فهمها الا بمقارنة وضعها فى الماضى فى اطار نفس المجتمع، مثل مشكلات المرأة العاملة أو المشكلة السكانية، أو صراع القيم في المجتمع. أو بمقارنة الظاهرة بظواهر مماثلة موجودة فى مجتمعات اخرى. كأن نقارن بين ظاهرة الاحياء الاسلامى وظواهر الاحياء المسيحى والاحياء اليهودى.

ظاهرة الاحياء الاسلامى

وقد حاولت تطبيق هذا المنهج على ظاهرة الاحياء الاسلامى. واقتضى هذا فى البداية تفنيد دعاوى المستشرقين التى تزعم ان حركات الاحياء الدينى تتخصص فيها منطقتنا العربية والاسلامية. ذلك انه يمكن رصد حركات للاحياء الدينى فى اطار المسيحيةواليهودية.

ثم لاحظنا ثانيا ان ربط الاحياء الاسلامى بتخلف المجتمعات العربية والاسلامية يجافى الحقيقة والواقع، لأن ظاهرة الاحياء الاسلامى ـ بجوانبها المتعددة ـ أعقد وأغنى من ان تختزل بردها قسرا الى ظاهرة التخلف. والدليل على ذلك ان هناك حركات احياء مسيحية فى الولايات المتحدة الامريكية وفى اوروبا، مع ان هذه ـ ولا مجال للشك ـ مجتمعات متقدمة،

يسيطر عليها العلم وتسودها التكنولوجيا. لماذ اذن تظهر فيها حركات الاحياء الدينى؟

هذا سؤال هام من شأن الإجابة الموضوعية عليه، ان تجعلنا نفهم دواعى قيام حركات الاحياء الاسلامى ذاتها.

وقد تصدى للرد على السؤال عالم اجتماع امريكى شهير هو دانيل بل، حين أجاب فى محاضرة له ألقاها فى لندن وعنوانها «العودة إلى المقدس» أن السبب يكمن فى أن الحداثة الغربية وصلت الى منتهاها. ويقصد على وجه التحديد أن إسراف الحضارة الغربية فى الاعتماد على العقل والعلم والتكنولوجيا، أدى إلى شقاء الإنسان الغربى، لأنه ـ تحت وطأة الفردية العميقة التى تميز السلوك الاجتماعى ـ لم يجد وسائل حقيقية تسمح له بإشباع حاجاته الروحية. ومن ثم أدى الاغتراب الى عودة مجموعات من الناس إلى الدين، علّهم يجدون فيه اليقين الذى افتقدوه فى ظل النزعة العلمية العملية النفعية التى تسود المجتمعات الغربية المتقدمة.

واذا قبلنا هذا التفسير الثقافى لحركات الاحياء المسيحية واليهودية فى الغرب المتقدم، فهل ينطبق نفس التفسير على حركات الاحياء الاسلامى؟ من الواضح أنه لا ينطبق لسبب بسيط هو كون مجتمعاتنا لم تزل فى بدايات الاستعانة بالعلم والتكنولوجيا فى تسيير امور حياتها. اذن اين يكمن التفسير؟

أحد التفسيرات الثقافية هو أن مجتمعاتنا العربية عجزت عن تحقيق الحداثة بمفهومها الغربى. بعبارة اخرى فشل الممارسات العلمانية الليبرالية منها أو الاشتراكية هو الذى فتح الطريق لحركات الاسلام السياسى المعاصرة والتى تقدم نفسها كبديل للنظم السياسية القائمة.

غير أنه فى هذا المقام لا بد من التفرقة بين حركات الاحياء الاسلامى من ناحية، وحركات الاسلام السياسى من ناحية أخرى. فليس شرطا ان الجماعات التى تعمل فى مجال الاحياء الاسلامى، تخطط للانقضاض على الحكم. فكلمة الإحياء اوسع مجالا من ذلك بكثير، لانها بمعناها الدقيق تعنى تقديم قراءة جديدة ومعاصرة للمنابع الدينية، بغرض تجديد الممارسة الدينية.

أما جماعات الاسلام السياسى والتى انتقلت من الدعوة لفكرها المتطرف، الى ممارسة الارهاب، فليس شرطا ان تنتمى لحركات الاحياء الاسلامى. لانها فى الواقع تنهض على اساس قراءة مشوهة للاسلام، وتدعى الهيمنة على تفسير النص الدينى.

تشكيل العقل النقدى يثير فى الواقع مشكلات نظرية وعملية متعددة، تستحق ان تتابع فى المستقبل.

(٨)

أزمة العقل السياسى العربى

ليس لدينا شك فى أن العقل السياسى العربى يمر بأزمة عميقة. وهذه الأزمة لها مظاهر متعددة، من بينها غلبة السلفية السياسية ـ إن صح التعبير ـ على مجمل اطروحات التيارات السياسية الفاعلة فى المحيط العربى. وإذا أضفنا الى هذه المظاهر العجز الواضح عن التعامل الايجابى الفعال ـ من وجهة النظر الفكرية ـ مع المتغيرات العالمية، والبلبلة الكبرى التى أعقبت الاتفاق الفلسطينى الإسرائيلى لأدركنا اننا أمام ظاهرة تستحق التحليل.

ونريد أن نركز فى هذا المقال على المظهر الأول من مظاهر الأزمة، ونعنى غلبة السلفية السياسية.

وابتداء لا بد أن نتبنى تعريفاً واضحاً لما نعنيه بالسلفية السياسية. فى تقديرنا أن لها معنيين: الأول يشير الى التشبث بالنصوص الايديولوجية والتفسير الحرفى لها، والثانى يشير الى التمسك بممارسات سياسية قديمة وعدم الاقتناع بأن تغير الظروف جدير بإحداث التغيير فى اتجاهات وأساليب الممارسة.

* جريدة الاهرام ١٨ / ١٠ / ١٩٩٣م.

ويمكن القول بأنه فى كل مجتمع سياسى إنسانى معاصر، هناك سلفيون، يتخندقون فى المواقع الفكرية القديمة، ولا يريدون أن يخرجوا منها ليستنشقوا هواء التجديد، ويدافعوا باستماتة عن رؤى وأفكار وقيم تجاوزها التاريخ، وأصبحت مفارقة لروح العصر.

غير أنه يمكن القول بأنه فى المجتمعات السياسية الحية، تغلب تيارات التجديد والمعاصرة على التيارات السلفية. ومن ثم فهى لا تمثل - فى العادة - سوى جيوب فكرية منعزلة، ليست مؤثرة على التيار الفكرى العام، ولا فاعلة فى توجيهات المجتمع أو سياسة الدولة. غير أنه فى مجتمعنا العربى يمكن القول بأن الغلبة فى الواقع هى لهذه التيارات السلفية السياسية، مما يؤدى الى وجود ازمة حقيقية يتعين مواجهتها.

أنواع من السلفية السياسية

واذا كان مصطلح السلفية قد استخدم من قبل لنعت تيار دينى معين يهدف - فى اطار الإسلام - للعودة الى الأصول والتمسك بعادات السلف وطرائقهم فى التفكير، وأساليبهم فى حل المشكلات، الا أنه اليوم يمكن أن ينطبق على تيارات سياسية أخرى ليست لها بالضرورة جذور دينية.

وعلى ذلك تتعدد السلفيات بتعدد التيارات السياسية الموجودة فى الساحة.

وإذا بدأنا بالسلفية الإسلامية المعاصرة، والتى تأخذ طابعا سياسيا، وتنادى - فى ظل ما يعرف بالإسلام السياسى - الى تغيير طبيعة الدولة والمجتمع، فيمكن القول بأنها تثير - أول ما تثير - المشكلة الصعبة والحساسة المتعلقة بقدسية النص الدينى. ذلك أن هذه القدسية المتفق عليها بين الجميع

تقريبا، تضع حدودا وحواجز أمام القراءة الحرة للنص. بعبارة أخرى تجابه قارئ النص الدينى مشكلات معرفية ومنهجية شتى، بالإضافة الى حساسية الاقتراب من المقدسات. وقد أدى ذلك فى التطبيق إلى آليات متعددة استخدمت لقراءة النص. فهناك أولا آلية التشبث بالنص وعدم الخروج عن دائرته إلا فى أضيق الحدود. وتمثل هذه الآلية منهج الاتجاه المحافظ فى التفسير. وهناك آلية أخرى هى استخدام المنهج العقلى فى قراءة النص الدينى ومحاولة استخراج المنطق الكامن وراءه ـ ليس على أساس إيمانى ـ وانما على أساس العثور على حكمته التى لا بد أن تتفق مع العقل. وهناك آليات أخرى أكثر جسارة، وهى التى تحاول القراءة الحرة للنص متحررة من المحاذير الدينية التقليدية، محاولة استخدام المناهج الحديثة فى التأويل، وتحليل الخطاب، وهنا يمكن أن يصطدم من يخوض هذه المغامرة، بمقاومة عنيفة من أنصار الفكر التقليدى المحافظ قد تصل الى درجة اتهامه بالزيغ عن العقيدة، وعدم الإيمان.

فى ضوء ذلك كله يمكن القول بأن الخطاب السياسى الإسلامى المعاصر الذى تتبناه الجماعات الإسلامية المتشددة، لا تقنع فقط بممارسة السلفية بالمعنى الأول الذى حددناه، وهو التشبث بالنصوص والتفسير الحرفى لها، بل إنما ـ أبعد من ذلك ـ تحلم بالعودة الى ممارسات إسلامية قديمة تجاوزها التاريخ، فى محاولة يائسة لاسترداد الفردوس المفقود. ويظهر ذلك جليا فى أدبياتها، التى تغوص فى تراث ابن تيمية، وتجنح الى العودة للماضى، هذا الماضى الذى لا يمكن فى الواقع أن يستعاد.

وعلى الطرف الآخر نجابه بالسلفية الماركسية، التى لا يزال أنصارها ينقبون عن جملة هنا قالها كارل ماركس فى أحد كتبه، لكى يبرروا موقفا

سياسيا معاصرا يتبنونه، وقد تصل السلفية الى حد تحليل المضمون الدقيق لسطور الرسائل التى أرسلها انجلز الى كارل ماركس منذ عشرات السنين لصياغة تفسير محدد، أو التنبؤ بمصير اقتصادى أو سياسى ما. بالرغم من أن بعض المفكرين الماركسيين الكبار وعلى رأسهم الفليسوف الفرنسى لويس ألتوسير، خاضوا مغامرة تجديد الماركسية، من خلال قراءة مغايرة لها، إلا أن المشروع «الألتوسرى» فشل فى النهاية بالرغم من الأصداء الفكرية الضخمة التى خلفها. ربما لأن ألتوسير ـ فى محاولته التجديد ـ أراد أن يعيد شرح النصوص القديمة ذاتها، والوقوف عند وقائعها، بحثا عن الجوهر الخاص للنظرية. غير أنه ـ فى محاولة جريئة للنقد الذاتى ـ كتب مقررا «لقد فشلت المحاولة لأن السعى وراء جوهر خالص لأى نظرية وهم باطل» لذلك خاب مسعاه، الذى كان آخر محاولة لإنقاذ السلفية الماركسية من مصيرها.

واذا القينا النظر الى التيار الليبرالى، لألفيناه أيضا ـ فى ممارسته لسلفيته ـ يعتقد أن الليبرالية التى سادت فى أواخر القرن التاسع عشر بمقولاتها التقليدية عن حرية السوق الاقتصادية، وحرية السوق السياسية يمكن أن تطبق فى الوقت الراهن بغير تغيير أو إضافة. وفات هذا التيار الليبرالى السلفى الذى يسود فى مصر على وجه الخصوص، أن الليبرالية الغربية المعاصرة قد تغيرت تغيرات جوهرية. ويكفى أن نشير فى هذا الصدد الى الثورة الفكرية التى أحدثها فيلسوف جامعة هارفارد جون رولز بعدما أصدر كتابه الشهير «نظرية عن العدل» قرر فيه ـ لأول مرة فى تاريخ الفكر الليبرالى ـ أن هناك مبدأين للعدل: الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية. وهكذا دخلت العدالة الاجتماعية التى هى إحدى الافكار المحورية فى الماركسية الى صلب النظرية

الليبرالية الغربية. ولسنا فى حاجة الى التفصيل فى الآثار الهامة والعميقة التى يمكن أن تترتب فى مجال الممارسة وصياغة السياسات العامة، لو تبنت النخبة الحاكمة فى مجتمع ما هذه النظرية.

ولو تأملنا أخيرا التيار القومى العربى، الذى يمر بعد حرب الخليج بأزمة غير مسبوقة، مضافا اليها آثار الاتفاق الفلسطينى ـ الاسرائيلى، لأدركنا أن آفته الكبرى تتمثل فى سلفيته المفرطة، وفى تشبثه بالنصوص القديمة والصياغات المستهلكة. كل ذلك بالاضافة إلى نزعته الرئيسية التى تمثلت فى القفز فوق الواقع العربى، وعدم الالتفات الكافى الى رسوخ الخصوصيات الثقافية، وتباين مراحل التطور الاجتماعى، والشرعية التاريخية لعديد من الاقطار والنظم العربية.

تجديد العقل السياسى العربى

هل معنى سيادة السلفية السياسية العربية أن الأفق مغلق أمام محاولات التجديد؟ لا نعتقد ذلك. ونبنى اعتقادنا على أساس أن الكونية السائدة فى العالم اليوم ستجبر المفكرين والسياسيين فى مختلف بلاد العالم، على الخروج من شرنقة السلفية، أيا كانت توجيهاتها الايديولوجية. لقد مضى زمن الانعزال السياسى، وفات أوان الانغلاق الثقافى. لا بديل عن السباحة فى المحيط العالمى الجديد، بكل ما يستدعيه ذلك من مراجعة نقدية صارمة لآليات التفكير التى يتبناها العقل السياسى العربى فى الوقت الراهن. إن المهمة الملقاة على عاتق المثقفين العرب فى الآونة الراهنة مهمة ثقيلة، فعلى عاتقهم يقع عبء التجديد الفكرى، والذى لابد له أن ينهض بمهمة مراجعة الطروحات القديمة، وأساليب التفكير التقليدية.

غير أن هذه المهمة تحتاج الى مبادئ موجهة، وإلا تحول الموقف من الجمود الفكرى إلى الفوضى الثقافية، حيث يغير المثقفون مواقعهم بغير منطق ظاهر، أو يتنكرون جملة وتفصيلا لكل ماضيهم الفكرى والنضالى، ويقفزون الى المجهول، بدعوى التكيف مع المتغيرات الجديدة.

تجديد الفكر السياسى العربى مهمة عاجلة، غير أن هذه المهمة لها شروط لابد من استيفائها أولا فى ضوء استراتيجية ثقافية معلنة، تصاغ من خلال الحوار الخلاق بين ممثلى كافة التيارات السياسية الفاعلة على الساحة العربية.

ولعل أول هذه الشروط هو توافر حرية الاجتهاد فى ضوء حرية التعبير، وفى ضوء مشروعية التعددية الفكرية التى لابد أن يقبل بها الجميع. وقد يكون من بين هذه الشروط أن تتولد قناعة مبدئية بأن عهد الانساق الفكرية المغلقة التى تنهض على عدد جامد من المسلمات وتسلم ـ بطريقة حتمية ـ الى عدد من النتائج قد انتهى. بالاضافة الى تبدد الوهم الذى كانت تدعيه بعض الايديولوجيات، وهو أنها تمتلك الحقيقة المطلقة. وفى ضوء هذا يمكن القول بأن نظرية فوكوياما فى نهاية التاريخ وزعمه الانتصار المطلق لليبرالية، وأنها ستسود الى أبد الآبدين هى نظرية عقيمة ولا تاريخية فى نفس الوقت. غير أن كل هذه الشروط المبدئية لن تغنى عن ممارسة التيارات السياسية العربية للنقد الذاتى على نطاق واسع. وبالرغم من أن النقد الذاتى ليس عادة عربية، سواء على مستوى النظم أو الثقافة أو المجتمع أو حتى الأفراد، إلا أنه بدأت بعض بوادر النقد الذاتى فى السنين الأخيرة مما يبشر بأمل الانطلاق فى هذه العملية كإحدى الآليات الأساسية لتجديد

العقل السياسى العربى. فقد قام التيار الإسلامى بعملية نقد ذاتى جريئة، يكشف عنها الكتاب الذى حرره المفكر الكويتى المعروف الدكتور عبد الله النفيسى، وقام التيار الماركسى بعملية مشابهة، يكشف عنها كتاب المفكر اللبنانى كريم مروة «حوارات»، وقام التيار القومى العربى بالنقد الذاتى من خلال ندوات فكرية هامة نظمها مركز دراسات الوحدة العربية فى بيروت.

ويبقى أمامنا بعد النقد الذاتى، مهمة خطيرة هى الدراسة النقدية لفكر الآخر. العالم يموج حولنا بالصراع الفكرى والسياسى، فى المعركة الكبرى المتعلقة بتأسيس عالم جديد، يسوده السلام والتعاون. وتتعدد مراكز البحث العالمية النشيطة فى هذا المجال، وتظهر عواصم فكرية جديدة تؤسس للفكر الجديد، ومن أبرزها طوكيو التى تقود ــ من خلال شبكة معقدة من المراكز والمعاهد ــ الفكر الاستراتيجى العالمى.

مهمتنا هى المتابعة الدقيقة والنقدية لهذا الفكر فى تجلياته المختلفة. ويبقى فى النهاية أن نقرر أن كل هذه الخطوات السابقة هى تمهيد أساسى للإبداع العربى فى ضوء ذاتيتنا الثقافية وخصوصيتنا السياسية. ونحن نعلم سلفا أن موضوع الذاتية الثقافية يثير جدلا لا حدود له، كما أن موضوع الخصوصية السياسية للمجتمع العربى تدور حوله مناقشات شتى. ولكن لنتفق الآن على الأهداف الكبرى لعملية تجديد العقل السياسى العربى، وبعد ذلك نفرغ للحوار حول المسائل والمشكلات الخلافية ويبقى السؤال: من يبدأ وكيف نبدأ؟!

(٩)

المثقفون العرب والمتغيرات العالمية

كيف تعامل المثقفون العرب مع المتغيرات العالمية، هذا سؤال ينبغى أن نقف أمامه طويلا، لأنه يمكن أن يكشف عن جوانب القصور فى العقل السياسى العربى المعاصر.

وابتداء يمكن القول أن أحد عناصر العقل السياسى الحى هو القدرة على استيعاب الجديد الذى يحدث على الساحة السياسية والاقتصادية والثقافية فى العالم. وعملية الاستيعاب الفكرى مسألة معقدة. فهى تتطلب ـ أول ما تتطلب ـ الرصد الدقيق للمؤشرات التى تعكس التغير فى السياسات والمواقف والاتجاهات. غير أن الخطوة التالية لذلك هى تصنيف هذه المؤشرات، وفق نسق تحليلى بصير، توجهه نظرية عامة قادرة على النفاذ الى لب الوقائع والأشياء لتفسيرها. والتفسير ليس هو العملية الأخيرة فى الاستيعاب، بل ان التكييف الفكرى مع المتغيرات الجديدة مسألة حاسمة فى حيوية العقل السياسى المعاصر.

* جريدة الاهرام ٢٥ / ١٠ / ١٩٩٣م.

والتكيف لا يعنى بالضرورة التخلى الكامل عن مواقف سابقة، أو التنكر المطلق لنسق القيم الذى سبق تبنيه من قبل، بل إنه يعنى أساسا القدرة على التعديل الجزئى فى المواقف، والذى قد يصل ـ فى بعض الحالات ـ الى المراجعة الشاملة، تمهيدا للانطلاق من جديد على هدى مبادئ وقيم مختلفة.

قراءة المتغيرات الدولية

ولا نبالغ اذا قلنا ان هناك تعددا لا حدود له فى طريقة قراءة المتغيرات الدولية، وذلك على مستوى العالم. وتتوقف هذه القراءة على الايديولوجية التى ينطلق منها الشخص. فالمثقف الماركسى له قراءته الخاصة، وكذلك المثقف الاسلامى، والمثقف القومى العربى، والمثقف الليبرالى. واذا حاولنا ان نتأمل فى أنماط هذه القراءات، لاكتشفنا ان نقطة البداية هى أساس الاختلاف. ونقصد بنقطة البداية تصورا خاصا للتاريخ ـ على مستوى العالم ـ أو على مستوى الوطن العربى.

ولكيلا يكون حديثنا مجردا، نحاول أن نناقش المنطلقات التى صدرت عنها القرارات المختلفة للمثقفين العرب فيما يتعلق بالمتغيرات العالمية التى تتالت أحداثها المثيرة ابتداء من عام ١٩٨٩ .

من المعروف أن المثقف الماركسى ـ فى أى مكان من العالم ـ ينطلق من فلسفة خاصة للتاريخ. وهذه الفلسفة تقوم ـ فى صورتها الجامدة ـ على أساس تقسيم مراحل التاريخ الانسانى الى مراحل متعاقبة، وتتميز كل مرحلة بسيادة نمط خاص من انماط الانتاج، يؤثر على البنية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للمجتمع. وهناك نموذج ماركسى شهير، يتحدث

عن البنية التحتية والتى تشمل قوى الانتاج وعلاقات الانتاج، تعلوها بنية فوقية تتمثل فى القيم والمعايير والأفكار. وهناك تصور جدلى للعلاقة بين البنية التحتية والبنية الفوقية، غير أنه ـ فى صياغة ماركسية شهيرة ـ فى التحليل النهائى فإن البنية التحتية هى التى تحدد البنية الفوقية.

هذا النموذج الماركسى فى التحليل، هو العمود الذى ينهض عليه تحليل التاريخ من وجهة النظر الماركسية. وهذا المنحى فى التحليل يتعقب مراحل التاريخ الانسانى ويرصد تحولاتها الكبرى من مرحلة الى أخرى. ويصل التحليل الماركسى بهذا الصدد، إلى أننا نعيش الآن مرحلة الرأسمالية فى صورتها الأخيرة Late capitalism، والتى لها سمات بالغة الخصوصية، أبرزها بشكل أصيل المفكر الماركسى إرنست ماندل فى كتاب له بنفس العنوان. فى ضوء التحليل الماركسى، تمت قراءة المتغيرات العالمية من قبل المثقفين العرب الماركسيين. ولنعترف ان المتغيرات العالمية وأهمها انهيار الاتحاد السوفيتى قد أصابهم بصدمة فكرية ونفسية كبرى. لأن الاتحاد السوفيتى كان هو الرمز والمرجعية والنموذج معا، لتحقق الافكار الماركسية على أرض الواقع. ومن هنا كانوا بحاجة الى صياغة تفسير لما حدث وأسبابه. فهل انهيار الاتحاد السوفيتى يعنى بالضرورة انهيار الماركسية باعتبارها ايديولوجية متقدمة عن الرأسمالية؟ واذا كان هذا صحيحا فكيف يمكن تبرير الاستثمار الفكرى والانسانى والضريبة النضالية الفادحة التى دفعها هؤلاء المثقفون طوال ما يقرب من نصف قرن.. أحقا انهارت الماركسية وتبددت الأحلام فى صياغة مذهب انسانى شامل يحرر الانسان من عبودية الاستغلال، ويفتح الطريق واسعا وعريضا امام ازدهار الشخصية الانسانية، فى عالم يسوده الحب والسلام؟

لم يكن من السهل على بعض المثقفين الماركسيين القبول بهذه النتيجة، ولذلك لجأ بعضهم الى الحيلة التقليدية التى يتبناها المثقفون الذين ينتمون الى ايديولوجيات شتى، وهى الزعم بأن هناك فرقا بين النظرية والتطبيق. واذا كان التطبيق سيئا فلا يعنى هذا بالضرورة ان النظرية سيئة.

مشكلة النص والتطبيق

وتستحق هذه المشكلة ان نقف امامها طويلا لانها إحدى آليات المراوغة الفكرية التى عادة ما يلجا اليها المثقفون العرب من كافة الاتجاهات الفكرية.

يقول المثقف الاسلامى بهذا الصدد، لا ينبغى ان يحكم على الاسلام ـ باعتباره ممارسة سياسية واجتماعية وليس باعتباره دينا ـ بسلوك المسلمين. وكلما احتج احد المثقفين من نقاد الاسلام السياسى، بأن التاريخ الاسلامى ملئ باستبداد الحكام، وقهر الشعب، والهيمنة على المجتمع الاسلامى باسم السلطة الدينية، التى كثيرا ما وضعت اجتهاداتها وفتاويها فى خدمة السلاطين، اذا بالمثقف الاسلامى المتحمس يقرر: لدينا النص ولا شأن لنا بالممارسة.

ونفس الموقف ينطلق منه المثقف القومى العربى، حين يجابه بالفجوة الواسعة بين منطلقات الفكر القومى العربى، والسلوك الفعلى للساسة والمثقفين العرب، والأنظمة، وحتى بعض الأحيان للشعوب العربية، والتى هى موجهة ضد هذه المنطلقات. فهذا المثقف ـ هروبا منه من مواجهة النقد ـ يدعى ان المنطلقات صحيحة، والسلوك السلبى هو من نتاج «القطرية» لعنها الله، والتى هى أساس كل المصائب العربية. ولايتوقف هذا المثقف لحظة لكى يسأل نفسه: أليس من المحتمل ان بعض طروحات الفكر

القومى العربى خاطئة من أساسها، وان الفجوة بين النص والسلوك، ليس مردها الى خيانة بعض الحكام العرب، أو تراجع المثقفين أو عدم وعى الشعوب ؟

واذا انتقلنا الى المثقف الليبرالى العربى ـ على ندرته لأسباب معروفة ـ أهمها شيوع الاستبداد والقهر السلطوى فى الوطن العربى، لوجدناه أيضا يتشبث بالنموذج الليبرالى الغربى فى صورته النظرية. فاذا جوبه بسلبية الممارسة الليبرالية فى المجتمعات الغربية ذاتها، أو بازدواجية المعايير، أجاب الاجابة التقليدية، ان المهم هو النص المبرأ من العيوب، وان سلبيات الممارسة لا ينبغى ان تكون معيارا للحكم على النظرية ذاتها.

ونحسب انه آن الأوان للعقل السياسى العربى ان يجابه مشكلة النص والتطبيق بشجاعة. ولعل مفتاح الحل يمكن ان نجده لدى فيلسوف فرنسى شهير هو التوسير الذى حاول ان يقرأ الماركسية قراءة جديدة، وفشل مشروعه، وانتهى بنقد ذاتى جسور مارسه علنا، حين قرر فى عبارة بسيطة، ولكنها عميقة الدلالة «كنا نبحث عن جوهر خالص للنظرية، فاكتشفنا انه ليست هناك اى نظرية لها جوهر نقى يمكن ان نضع أيدينا عليه». ومعنى ذلك ان الادعاء بان النظرية تحتل مكانا علويا، وأنها لا يمكن ان تتاثر بسلوك البشر وممارساتهم، تصور مثالى لا علاقة له بالواقع.

ولعل هذا ما دفع بالعلم الاجتماعى المعاصر الى ان يصوغ مفهوما خاصا لتجاوز هذه المشكلة، وهو مفهوم الخطاب يرتبط أساسا بالكتابات التحليلية للفيلسوف الفرنسى الأشهر ميشيل فوكو. ومعناه ببساطة هو النظرية والممارسة فى نفس الوقت. فاذا تحدثت عن النظرية الاسلامية فى

السياسة على سبيل المثال، فعليك ان تدرس المبادئ وتطبيقاتها فى نفس الوقت، لانه ـ وفق هذا المفهوم ـ لا يمكن الفصل بين النظرية والممارسة، فهذه مسألة مستحيلة. فليس هناك نظريات خالصة من جانب، وممارسات عملية لا علاقة لها بالنظرية من جانب آخر.

تنطبق هذه القواعد على دعاة الاسلام السياسى الذين يزعمون أنه كانت هناك عهود ذهبية ومجيدة فى تاريخ الاسلام، وهم يعملون فى سبيل استعادتها، وهذا التاريخ يصور بصورة مثالية لا علاقة لها بالواقع.

كما تنطبق على دعاة الماركسية ـ سواء فى العالم أو فى الوطن العربى ـ حين يزعمون ان الممارسات الاشتراكية التى اتسمت بالاستبداد والاستغلال والهيمنة لاعلاقة لها بالماركسية الصحيحة. وكأن هناك شيئا اسمه الماركسية الصحيحة لا علاقة له بالتطبيق، ويحتاج فقط الى مجموعة من البشر الممتازين، الذين لا يمكن لهم ان تلوثهم الممارسة، والقادرين على انزال مبادئها من عالم المثل الطاهر الى أرض الواقع المدنسة.

وليس بعيدا عن ذلك دعاة الفكر القومى العربى، والذين يقولون: لو لم تكن القطرية بكل مصائبها، لا ستطعنا ـ فى ضوء طروحات هذا الفكر ـ تحقيق الوحدة العربية فى أقرب فرصة.

وهل دعاة الليبرالية الذين يحلمون بمجتمع ليبرالى مثالى تسوده التعددية السياسية وحرية الفكر، ويتم فيه انتقال السلطة سلميا وبصورة حضارية بعيدين عن هذا المنحى فى التفكير؟

الفصل بين النظرية والتطبيق اذن هو احدى الآليات الفكرية الرئيسية التى مارسها المثقفون العرب فى محاولاتهم قراءة المتغيرات العالمية.

(١٠)

المثقفون العرب فى مواجهة تجميد الصراع العربى ـ الإسرائيلى

كيف تعامل العقل السياسى العربى المعاصر مع الاتفاق الفلسطينى ـ الاسرائيلى؟ هذا سؤال هام ينبغى ان نقف امامه طويلا، لأن الإجابة عنه ستساعدنا على تشخيص الحالة الراهنة لهذا العقل السياسى الحائر، الذى دهمته المتغيرات العالمية ولم يكد يفيق من صدمتها ويستعيد توازنه، حتى اندلعت حرب الخليج بكل ما أحدثته من بلبلة فكرية.

كان العقل السياسى العربى على شفا الخروج من مأزق الازدواجية الفكرية التى طبعت غالبية اجتهادات المفكرين والمثقفين العرب ازاء هذه الحرب، وذلك بعد أن هدأت العواطف المحمومة، واستقرت الأوضاع، وظهرت بكل جلاء الأخطاء السياسية القاتلة التى ارتكبتها القيادة العراقية فى غزوها للكويت.

* جريدة الاهرام ١ / ١١ / ١٩٩٣م.

لم يعد يستطيع أى مثقف عربى يمتلك الحد الادنى من النزاهة الفكرية ان يدافع عن الموقف العراقى، ولا أن يجد التبريرات فى موقفه من حجة الوجود الامريكى فى الخليج. أعاد كثيرون النظر فى مواقفهم المبدئية، وعادوا الى قبول الفكرة الاساسية التى ناضلنا طويلاـ كمثقفين عرب ـ فى سبيل ترسيخها، وهى انه فات زمن تحقيق الوحدة العربية بالقوة، وأنه لاخلاص أمام المجتمعات العربية المعاصرة سوى بالديمقراطية قيما وفكرا وسلوكا، سواء فى التعامل الداخلى، أو فى مجال العلاقات العربية العربية.

وقد ساعد على عودة التوازن للعقل السياسى العربى الندوات الى خططنا لها وعقدناها فى القاهرة وفى تونس عقب الحرب، وذلك فى اطار منتدى الفكر العربى فى عمان. عقدت ندوة القاهرة تحت عنوان «آفاق التعاون العربى فى التسعينات فى سبتمبر ١٩٩١، وشاركت فيها نخبة من المفكرين والمثقفين العرب من المشرق والمغرب. وحرصنا على اشتراك مجموعة من الباحثين العراقيين البارزين، حتى تكتمل الصورة، ويتاح للرأى والرأى الآخر ان يعبر عن نفسه بكل حرية. وعقدت ندوة تونس تحت عنوان «نحو تأسيس نظام عربى جديد» عام ١٩٩٢ وأريد منها ان تتجاوز تشخيص كارثة الخليج، حتى يستطيع العقل السياسى العربى ان يستشرف المستقبل، وأن يؤسس لقيام نظام عربى جديد سياسيا واقتصاديا وثقافيا.

وهانحن الآن ـ بعد اعلان الاتفاق الفلسطينى الاسرائيلى ـ ننظر الى اعمال هذه الندوات الهامة فى ذاتها، باعتبارها اعمالا تاريخية تجاوزت رؤاها الأحداث، بعد الحدث المدوى الذى تمثل فى الاتفاق، والذى أدى الى

بداية عملية مراجعة شاملة ومؤلمة، على العقل السياسى العربى ان يمارسها بكل ما يملكه من إمكانيات وشجاعة أدبية.

الانقطاع التاريخى

لعل أدق وصف للاتفاق الفلسطينى الاسرائيلى انه يمثل لحظة انقطاع تاريخى فى مسار الصراع العربى الاسرائيلى. ونعنى بذلك على وجه التحديد ان تاريخ الصراع وميراثه الثقيل الحافل بذكريات العدوان الاسرائيلى على الأمة العربية بكل ما يتضمنه من جرائم ضد الانسان وما ادت اليه هذه الجرائم من كراهية راسخة للعدو الاسرائيلى، ومن تعبئة شعبية امتدت طوال خمسين عاما لنيل حقوق الشعب الفلسطينى ودفاعا عن المصالح المشروعة للأمة، كل هذا توقف فجأة بعد مبادىء الاعلان، والذى كان مفاجاة صاعقة لكل الأطراف. وهذا التوقف فى مسار الصراع، يعد من قبيل التعجل الشديد وصفه بأنه حل له. فنحن مازلنا بعيدين للغاية عن حل الصراع. وقد يكون من الأنسب ان نصفه بأنه تجميد مؤقت للصراع، وعلينا ان نرقب بدقة بالغة نتائجه وآثاره.

ان هذا التكييف للحدث بالغ الأهمية، ويمكن لو تشبثنا به ان تكون له نتائج سياسية ايجابية لصالح الأمة العربية. وعلى العكس من ذلك لو كيفنا الاتفاق باعتباره صلحا، لهرولت بعض الاطراف العربية ـ كما حدث فعلا ـ للتطبيع فى العلاقات السياسية مع إسرائيل، أو لتصاعدت الدعوات لالغاء المقاطعة العربية بغير اتفاق عربى على استراتيجية واضحة المعالم على طريقة التعامل مع الدولة الاسرائيلية فى الفترة القادمة. وفى تقديرنا ان وصف الحدث بأنه انقطاع تاريخى فى مسيرة الصراع من شأنه ان يرتب نتائج مهمة بالنسبة لطريقة تعامل المثقفين العرب معه.

فلنتفق منذ البداية على أن الحدث يمثل ـ بغض النظر عن سلبياته وايجابياته ـ نهاية لمرحلة كاملة من التاريخ العربى، وبداية لمرحلة جديدة مازالت غامضة الملامح، عصية على الوصف والتحديد. ذلك ان تجميد الصراع لو ادى ـ عبر الزمن ـ الى حل الصراع العربى الاسرائيلى، بما يعنيه ذلك من حق الشعب الفلسطينى فى تقرير المصير وإقامة دولته المستقلة والانسحاب الاسرائيلى من الجولان وجنوب لبنان وجزء من الأردن لكان معنى ذلك سقوط الحواجز المانعة بين اسرائيل والبلاد العربية. وسيحدث ذلك نتيجة لتوقيع اتفاقيات سلام مع البلاد العربية، ستتضمن بالضرورة التطبيع فى العلاقات السياسية والاقتصادية.

وهذا فى حد ذاته موقف جديد تمام الجدة، سيطرح على العقل السياسى العربى تحديات غير مسبوقة، لأنه سيدفعه الى مراجعة عديد من المواقف السابقة، وسيدعوه الى ابتداع وسائل جديدة للتعامل الخلاق مع المتغيرات الجديدة.

الموافقون والرافضون

ولو تأملنا الجدل المحتدم حول الاتفاق فى الوطن العربى لوجدنا ظاهرة جديدة غير مسبوقة فبالإضافة الى الموافقين بغير شروط والرافضين بإطلاق، ظهرت فئة بينية لا تعترض ولا توافق فى نفس الوقت ويظهر ذلك بجلاء حالة البلبلة الفكرية التى يمر بها فى الوقت الراهن العقل السياسى العربى.

وقد عقدنا فى مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية فى الخميس الماضى ندوة علمية جامعة بعنوان «الاتفاق الفلسطينى الاسرائيلى: الفرص والمخاطر» أسهم فيها خبراء المركز ببحوث متنوعة، وشارك اعضاء الندوة بايجابية ملحوظة فى النقاش. ومن اتيح له ان يحضر جلسات الندوة كان يسيرا عليه ان يلم بالخريطة الفكرية بكل تضاريسها المعقدة، فيما يتعلق

بالجدل حول الاتفاق. كان لدى الموافقين بغير شروط حجج شتى يبررون بها موافقتهم. أهمها ان القرار صدر عن منظمة التحرير الفلسطينية الممثل الوحيد للشعب الفلسطينى، وهى فى موقف يسمح لها بتقدير مصالح الشعب. ومن ثم فلا ينبغى ان يكون هناك معقب عليها. واذا اضفنا الى ذلك حجة الحصار العربى للمنظمة، خصوصا الحصار المالى بعد حرب الخليج وعجزها عن الوفاء بالتزاماتها لأضيفت حجة اقتصادية بالإضافة الى الحجة القانونية السابقة. غير ان الحجة السياسية تبدو اكثر اهمية، وهى ان تعقيدات النظام الدولى من ناحية، والتغير فى الموقف الاسرائيلى من ناحية اخرى، هى التى تدفع بالمنظمة الى القبول بغزة واريحا اولا، لأن المكاسب التى تحصلت من الاعلان، واهمها الاعتراف الاسرائيلى بالمنظمة، ووضع القدم الفلسطينية لأول مرة على بقعة من أرض فلسطين، فى ظل سلطة فلسطينية تجعل الاتفاق خطوة ايجابية فى سبيل الحصول على كامل الحقوق الفلسطينية.

أما الرافضون باطلاق، فيرون ان الاتفاق يمثل خيانة تاريخية للشعب الفلسطينى وللأمة العربية، لأنه يمثل تخليا واضحا عن الحقوق الفلسطينية غير القابلة للتصرف. ويصل الجموح ببعض هذه الآراء الى نفى الصفة التمثيلية عن ياسر عرفات باعتباره رئيس دولة فلسطين، على اساس ان من وقع سرا هى مجموعة قليلة العدد، لايمكن ان تمثل المنظمة التحرير الفلسطينية.

وهناك حجة أخرى تستحق التأمل، وهى ان القضية الفلسطينية هى قضية عربية فى المقام الاول، فقد شغلت الحكام العرب والانظمة العربية والشعوب العربية ذاتها اكثر من خمسين عاما. ولم يكن هذا الانشغال مجرد اهتمام بالقضية او تعاطف معها، وانما بذلت فى سبيلها تضحيات

جسيمة، وتساقط آلاف الشهداء العرب فى ساحات الصراع والحرب. وعلى ذلك فليس من حق القيادة الفلسطينية ان تنفرد سرا بتوقيع اتفاق ستلحق آثاره ـ شئنا ام ابينا ـ الأمة العربية بأسرها. واذا أضفنا الى ذلك ـ كما يظهر من الاتفاق وملاحقه ـ أن ثمة حلفا اقتصاديا اسرائيليا فلسطينيا قد تشكل فعلا، وان الاتفاق يتحدث عن التنمية الاقليمية إيضا، فمعنى ذلك ان السلطة الفلسطينية فى غزة واريحا يمكن ان تكون الجسر الذى ستعبر من خلاله اسرائيل الى البلاد العربية، مخترقة كل الحدود والحواجز. وهكذا فإن الاتفاق يساعد اسرائيل على تنفيذ مخططها الجديد، والذى يتمثل فى الانتقال من التوسع العسكرى الى الهيمنة الاقتصادية على المنطقة.

أما الفئة البينية التى لا تعترض ولا توافق فى نفس الوقت، فقد وصلت إلى موقفها عبر مسالك معقدة، تشى بالحيرة الفكرية الكبرى، وعدم القدرة على حسم الأمور، لأن الاتفاق فى نظرها لايمكن تقييمه بمنطق الأبيض المقبول والأسود المرفوض. بعبارة اكثر صراحة، فإن هذه الفئة ترى ايجابيات واضحة فى الاتفاق، غير ان له ايضا سلبيات ومن الصعوبة فى الموقف الراهن ترجيح كفة على أخرى.

استراتيجية المواجهة

بغض النظر عن توصيفنا لهذه الخريطة الفكرية المعقدة، فنحن نحتاج الى اثارة سؤال هام: ماذا سنفعل الآن؟ وكيف سيواجه العقل السياسى العربى الموقف المتغير الجديد؟

فى تقديرنا علينا ان نركز على توصيف الاتفاق بأنه تجميد للصراع وليس حلا له. وبناء على ذلك فإن على المثقفين العرب والمنظمات غير

الحكومية العربية ان تتبنى ما يمكن ان يطلق عليه النموذج المصرى فى مقاومة التطبيع. ونعرف جميعا ان النقابات المهنية المصرية قد اتخذت قرارات حاسمة عقب توقيع اتفاقيات كامب دافيد ومعاهدة الصلح المصرية الاسرائيلية بعدم التطبيع مع الاسرائيليين الى ان يحصل الشعب الفلسطينى على حقوقه الشرعية كاملة. وهذا الشرط ـ فى ضوء الاتفاق ـ لم يتحقق بعد، وعلى ذلك فليس هناك ما يدعو للهرولة فى سوق التطبيع، بالاضافة الى انه تنتفى دواعى الغاء المقاطعة العربية فى الوقت الراهن. إذ ما الذى يدعونا الى ان نتخلى مرة واحدة والى الأبد عن كل اوراق الضغط العربية التى نمسكها بايدينا؟ علينا ان نراقب تطورات الموقف، ونحدد خطواتنا فى ضوء التغير الحقيقى فى السلوك الاسرائيلى على مختلف الاصعدة.

الذين استدرجوا ـ نتيجة للغفلة او الجهل ـ لبرنامج التعليم من اجل السلام الذى تروج له بعض الهيئات الدولية التابعة للأمم المتحدة فى مصر وبعض البلاد العربية، ان يدركوا ان الغرض الحقيقى منه هو ترويض الشخصية القومية العربية، ونزع قيم الجهاد والوطنية والاستشهاد فى سبيل الدفاع عن الارض منها.

ابدا لم تكن حروبنا ضد اسرائيل غير مشروعة، كما يراد لنا ان نقتنع، وليست الحرب ـ هكذا على الاطلاق ـ عملا بربريا، بل ان حروبنا العادلة لم نخضها الادفاعا عن ترابنا الوطنى المقدس، ومن أجل دفع العدوان الاسرائيلى ضد الأمة العربية.

فى هذه اللحظات الحاسمة يصبح تنشيط الذاكرة السياسية العربية واجبا قوميا، كما ان التكيف مع الموقف الجديد وانتزاع زمام المبادرة التاريخية هو الهدف الذى ينبغى ان يحققه المثقفون العرب.

(١١)

خطاب المصالحة العربية

ليس هناك شك فى ان الاتفاق الفلسطينى ـ الاسرائيلى، الذى أعلن فى مشهد احتفالى كبير، نقلته الاقمار الصناعية إلى كل أطراف الأرض، قد استطاع أن يجذب مخيلة المشاهدين فى كل مكان. فهاهم أعداء الأمس يتصافحون علنا ويعلنون أنهم قد اتفقوا على إنهاء العداء بينهم، والشروع فى صداقة تعتمد أساسا على التسليم الجزئى المحدود ببعض مطالب الشعب الفلسطينى، وفى إطار اقتصادى سمته الأساسية التعاون العضوى الوثيق.

ولم يكن غريبا أن يستدرج العقل السياسى العربى إلى دائرة الأضواء الباهرة. غير أنه بعد أن أسدل الستار على المشهد الاحتفالى المهيب، وخفتت الأضواء، اندفع المثقفون العرب لمناقشة الاتفاق، وتشريح كافة بنوده، وقياس ما أطلق عليه مكاسب بارزة على محك الحقوق الثابتة للشعب الفلسطينى التى هى غير قابلة للتصرف. ومازال الجدل محتدما بين انصار الاتفاق وخصومه. غير أن الذى سيحسم الموضوع ليس الجدل

* جريدة الاهرام ٨ / ١١ / ١٩٩٣م.

اللفظى ولا الوقوف عند النصوص ـ أيا كانت صياغتها ـ ولكن هو الممارسة الفعلية للدولة الاسرائيلية.

ولو ابتعدنا عن هذا الجدل قليلا، وتأملنا فى انشغالات العقل السياسى العربى قبل توقيع الاتفاق، لوجدنا أن موضوعا أساسيا كان يشغله وهو المصالحة العربية.

فكرة المصالحة العربية

وقد نبتت فكرة المصالحة العربية عقب انتهاء حرب الخليج بكل نتائجها المأساوية التى نعرفها جميعا، والتى أثرت تأثيرا بالغا على الشعب الكويتى والشعب العراقى ومجمل العلاقات العربية العربية.

بالنسبة للشعب الكويتى ـ وحتى إذا تركنا جانبا ـ الآثار المدمرة للغزو العراقى، فإنه أثار تساؤلات هامة تحتاج إلى مناقشة. ما الذى يجعل نظاما عربيا سبق لدولة الكويت أن دعمته فى حربه ضد ايران دعما غير محدود، ينقلب فجأة ويمارس العدوان المسلح ضد الشعب الكويتى؟ وهل تحقيق الوحدة العربية بالقوة فى ضوء ارغام شعب عربى على الدخول فيها قسراً يتفق حقا مع ميثاق جامعة الدول العربية، بل ومع قناعات المثقفين العرب التى ركزت على ضرورة الديمقراطية فى المجال الداخلى، والحوار فى مجال العلاقات العربية العربية؟ وما الذى يجعل نظما عربية تتبنى الموقف العراقى وتدافع عنه، أو تقنع بالسكوت ولا تعترض ولا تحتج ولا تتخذ موقفا؟

كل هذه التساؤلات التى دارت ـ ومازالت ـ فى الشارع الكويتى، من شأنها أن تؤثر تأثيرا بالغا على دوائر صنع القرار الكويتية. ولا نستطيع على وجه الاطلاق أن نتجاهل الشعور العميق بالمرارة الذى يسود فى الكويت نتيجة لما حدث.

ومن ناحية أخرى فإن الآثار المدمرة التى لحقت بالشعب العراقى نتيجة للعقوبات الدولية وفرض الحصار، جعلت هذا الشعب الشقيق يعانى معاناة هائلة، نتيجة لأخطاء سياسية فادحة ارتكبتها قيادته السياسية.

ومن هنا يمكن القول أنه لا يمكن لنا فى الحديث عن المصالحة العربية، أن نتجاهل البعد النفسى هنا وهناك.

أما التأثير الضار على مجمل العلاقات العربية العربية فأجل من أن يوصف. فقد انقسمت الأنظمة ازاء الغزو العراقى، وسادت الازدواجية الفكرية مواقف المثقفين، وحدثت بلبلة كبرى لدى الجماهير العربية، بعد أن اختلط الخطاب القومى العربى التقليدى بأفكار غير محددة عن عدالة توزيع الثروة العربية، وعن الحدود العربية المصطنعة التى فرضها الاستعمار، وعن تحقيق الوحدة العربية ولو بالقوة المسلحة.

المفهوم السياسى للمصالحة

وقد ظهرت الدعوة إلى المصالحة العربية والتى تبنتها عديد من الأطراف العربية إلى أن أعلنت جامعة الدول العربية عن مبادرتها فى هذا المجال.

وفى تقديرنا أن صياغة مفهوم سياسى للمصالحة العربية يقوم على أساس تنظيم الحوار بين الأطراف المتنازعة، فى أطر رسمية مقننة وتقليدية، لن يجدى فى الوقت الراهن. فالمصالحة العربية وهى هدف أساسى لكل المثقفين العرب الذين يريدون الحفاظ على وحدة الأمة، وتدعيم قدرتها فى مواجهة المتغيرات العالمية، ومواجهة تحديات القرن الحادى والعشرين، لابد أن تقوم على مفهوم اكثر شمولا، لا يقنع فقط بالبعد السياسى التقليدى.

لقد درجنا ـ فى الوطن العربى ـ فى فترات الأزمات وفى عهود الاتفاق على الاعتماد أساسا على القنوات الرسمية، وعلى اللقاءات بين أعضاء

النخب السياسية الحاكمة العربية. وتجاهلنا تجاهلا كبيرا الحوار الذى ينبغى أن يدور بين المنظمات العربية غير الحكومية. ان ما أطلق عليه ـ فى فترة من الفترات ـ الدبلوماسية الشعبية مسألة بالغة الأهمية ينبغى أن نقف أمامها طويلا. ونحن ندرك منذ البداية أن الدبلوماسية الشعبية لا يمكن أن تمارس فى مناخ عربى يتسم بسيادة النظم السلطوية، حيث تحتكر الدولة المجال السياسى كله، فى الداخل، وفى مجال العلاقات العربية العربية. غير أن الذى يجعلنا نثير هذا الموضوع الآن، هو مرحلة الانفتاح السياسى النسبى فى عدد متزايد من النظم السلطوية العربية، واتجاهها البطئ والتدريجى إلى ضرب أو آخر من ضروب التعددية السياسية، أو على الأقل توسيع اطار المجال السياسى وانفتاحه، بما يسمح للمنظمات غير الحكومية أن تعمل وتنشط.

فى ضوء ذلك كله، لابد من تنظيم حركة المنظمات غير الحكومية لكى تنشط فى مجال المصالحة العربية، لتمهيد الطريق للقاءات السياسية الرسمية. وفى الوطن العربى الآن عديد من المنتديات الفكرية والثقافية ومراكز الابحاث، وكلها تستطيع أن تلعب دورا فعالا فى هذا المجال، لو تم وضع خطة منظمة، تسمح لها بزيارة كل من الكويت والعراق فى المجال الأول، قبل أن تنتقل إلى دول عربية أخرى، التى يطلق عليها فى الخليج «دول الضد» ويعنون بها الدول التى وافقت على المسلك العراقى سواء بالتأييد الصريح أو بالموافقة الضمنية.

المفهوم الشامل للمصالحة

نحن ندعو فى الحقيقة الى صياغة مفهوم شامل للمصالحة العربية يقوم على ثلاثة أبعاد: البعد النفسى، والبعد الفكرى والبعد السياسى.

فيما يتعلق بالبعد النفسى لابد من تنقية الأجواء السائدة فى الكويت والعراق، والتى شكلت نوعا من الرغبة فى الثأر. الكويتيون تسود لديهم اتجاهات ثأرية ازاء العراق ليس فقط لعقابه على عدوانه، ولكن أيضا لتحجيم قوته، لردعه عن العدوان فى المستقبل. ويظهر ذلك فى اصرار الكويت على مد فترة الحصار والعقوبات على العراق الى ان يذعن بالكامل لقرارات الأمم المتحدة.

ان الخوف العميق من المستقبل هو الذى جعل دولة الكويت تنُفق أموالا طائلة لتدعيم أمنها، ولو أخذنا السور الذى بنته حول حدود الكويت كمثل بارز لهذا الاتجاه، لأدركنا أن الشك حل محل علاقات الجوار الحسنة.

وهناك عديد من القضايا المعلقة بين الكويت والعراق، بعضها قضايا انسانية وأهمها قضية الأسرى الكويتيين المحتجزين فى العراق، والبعض الآخر قضايا مالية خاصة بالتعويضات التى تطالب بها دولة الكويت.

وعلى الجانب الآخر فى العراق تشاهد علامات الثأر التاريخى، والتى تظهر فى تصريحات رسمية غير مسئولة، تصر على أن الكويت جزء من العراق. وإذا كانت هذه التصرفات غير المسئولة تصدر من بعض المحسوبين على النظام العراقى فلا نستطيع ان نتجاهل المشاعر الشعبية الغاضبة من الحصار الذى أدى الى تدهور شديد فى مستوى معيشة الشعب العراقى. ولابد أن جزءا من شحنة الغضب العارمة ستنصب على الكويت، على أساس أنها هى التى استدعت التدخل الأجنبى، وما أدى اليه من كوارث بالنسبة للعراقيين.

نحن لانناقش هنا المنطلق الخاطىء، لأن الاتجاهات العدائية من شعب

ازاء آخر، ليس شرطا أن تتفق مع قواعد المنطق. ولن تجدى هنا اثارة السؤال التقليدى: من الذى تسبب فى كارثة الخليج؟

فى هذا المجال النفسى بالذات، تستطيع المنظمات غير الحكومية وجهود المثقفين العرب، أن تلعب دورا فعالا فى تثبيت القيم العربية القومية الأصيلة، ونقد الأخطاء الجسيمة التى ارتكبت، وتشخيص السلبيات فى الممارسة العربية، وتغيير الاتجاهات، سواء فى ذلك اتجاهات التنمية أو الجماهير.

غير أن البعد الفكرى لا يقل أهمية عن البعدين النفسى والسياسى. ونقصد به على وجه التحديد، ممارسة النقد والنقد الذاتى بين المثقفين العرب. ذلك ان الأخطاء الفكرية الفادحة التى ارتكبها فريق من المثقفين العرب الذين وافقوا على المسيرة العراقية، سواء فى منطلقاتها القومية المزعومة، أو فى خطابها السياسى المراوغ والمخادع، والذى تذرع بمقولات الوحدة، والعدالة الاجتماعية، وتحرير فلسطين، أو فى نقدالتدخل الأجنبى وكأنه هو الأساس فى المشكلة، كل هذه الأخطاء ينبغى تشريحها، وإعطاؤها الوصف الصحيح. وليس الغرض هنا هو الإدانة العلنية لمواقف عدد من المثقفين العرب، ولكن هو وضع اليد على سلبيات الممارسة للعقل السياسى العربى.

غير أن النقد الذاتى بالرغم من أهميته القصوى، كخطوة أساسية فى سبيل المصالحة العربية، ينبغى أن يرافقه نقد أصيل لسلوك الأنظمة العربية فى أزمة الخليج. وهنا أيضا الغرض من هذه الممارسة هو استخلاص الدروس مما حدث.

وهكذا نرى أن المصالحة العربية بالمفهوم الشامل الذى نقترحه، تقتضى خطة استراتيجية شاملة، قد تكون جامعة الدول العربية هى المؤهلة لوضعها. بحيث توزع الأدوار بين اطـراف شـتى من أهمـها مراكـز الابحاث العربية والمنتديات الفكرية والثقافية والمنظمات غير الحكومية، التى يمكن ان تلعب دورا حاسما فى تمهيد الأرض للحوار السياسى المسئول بين الأنظمة العربية.

ولتقم فلسفة الممارسة كلها على تعريف الأمن الذى اقترحه أحد الخبراء الأوربيين حين قرر فى عبارة بسيطة ـ وإن كانت جامعة ـ الأمن هو الآخر. بمعنى أنك حين تضع سياستك الأمنية والدفاعية فأنت تضعها فى مواجهة كيان آخر. فكيف اذا كان هذا الآخر هو الشقيق الذى تجمعه روابط تاريخية وثقافية لا حدود لها؟ نحن ندعو إذن إلى الحوار الحى الفعال بين الأشقاء، الذين يواجهون من قبل النظام العالمى الجديد، بتحديات جسيمة تحتاج ـ أول ما تحتاج ـ إلى التضامن الحقيقى والتعاون غير المحدود.

(١٢)

أوهام شرق أوسطية

نحن نعيش فى عالم غريب حقا، يختلط فيه الواقع بالخيال، ولا تبدو فيه خطوط فاصلة بين الحق والباطل، وتختفى فيه الفروق بين المشروع وغير المشروع. ويبدو أن مصدر الخلط هو هذا الاضطراب العظيم الذى نعيشه، بعد أن سقطت نظم سياسية راسخة ما كان يظن احد انها ستسقط هذا السقوط المدوى فى يوم من الأيام، ونتيجة لذبول ايديولوجيات مزدهرة، واختفاء شعارات صاخبة كانت ملء السمع والبصر فى يوم من الأيام. يحدث هذا على مستوى العالم، نتيجة لازمة لمرحلة التحول الخطيرة التى يمر بها النظام العالمى منذ سقوط الاتحاد السوفيتى وانفراد الولايات المتحدة الامريكية بالساحة.

وتبدو الانعكاسات واضحة جلية على النظام الاقليمى العربى، الذى يمر بعد كارثة الخليج فى اختبارات صعبة ومعقدة، وجاء الاتفاق الفلسطينى الاسرائيلى ليزيد العقل السياسى حيرة وبلبلة.

* جريدة الاهرام ١٥ / ١١ / ١٩٩٣م.

ومما يشهد على ذلك كله بروز مفاهيم ومصطلحات جديدة مثيرة للجدل والاختلاف،من أبرزها الشرق أوسطية، والتى كادت ـ على أيدى بعض الكتبة ـ تتحول إلى إيديولوجية جديدة منافسة للقومية العربية!

وبداية لابد لنا أن نؤكد أن الشرق أوسطية ليست فكرة جديدة، بل هى مشروع مطروح منذ الخمسينات، منافسا فى ذلك لمفهوم النظام العربى. وكلنا يذكر حقبة الخمسينات التى شهدت استقلال عديد من الدول العربية، التى نفضت عن كاهلها أثقال الاحتلال والاستعمار والوصاية والانتداب، سواء عن طريق المفاوضات، أو عن طريق حروب التحرير. لعل أهم حدث فى هذه الحقبة، كان هو قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، التى قلبت كافة الموازين فى الوطن العربى وعلى مستوى العالم. وهل ننسى ـ فى هذا المقام ـ المعركة الشرسة التى قادتها الثورة ضد حلف بغداد، الذى قام فى الواقع على فكرة شرق أوسطية، من شأنها تجميع دول المنطقة فى حلف سياسى عسكرى تقوده الولايات المتحدة الأمريكية ضد الاتحاد السوفيتى؟ كان اتجاه الريح فى هذه الحقبة مع ترسيخ وتوكيد فكرة العروبة، واستخلاصها من كل مايشوبها، ومحاولة إقامة سياج عربى شامل يحمى الهوية العربية. ويدافع عن الأمن القومى العربى، بغير هيمنة أجنبية، وبدون اشراك دول الجوار، سواء كانت إسرائيل أو تركيا فى شبكة واحدة مع الدول العربية. ودار بين الباحثين العرب المستنيرين جدال شهير، حول النظام الشرق الأوسطى، وكانت ابرز انتقاداتهم أن هذا المفهوم غربى النشأة، غير محدد المعالم والقسمات، مشكوك فى أمره، ومريب فى أهدافه. ووصل التحليل فى النهاية، إلى أنه يراد منه تفتيت النظام العربى، ومنع نشوء الوحدة العربية.

ما أشبه الليله بالبارحة! نعود الآن فى التسعينات، لكى نستعيد أصداء المعركة الفكرية القديمة، ولا ينبغى أن نندهش لأن بعض الباحثين اليوم يثيرون ضد الفكرة الشرق أوسطية نفس الاعتراضات السابقة.

الأوهام الثلاثة

وفى تقديرنا أن فكرة الشرق أوسطية الجديدة التى تروج لها هذه الأيام دوائر شتى امريكية واسرائيلية وفلسطينية وعربية تقوم على أوهام ثلاثة: سياسية واقتصادية وفكرية.

الوهم الأول سياسى، وهو يقوم على فكرة مسطحة مفادها أن اعلان المبادئ الفلسطينى الاسرائيلى من شأنه ـ وفى ضوء متنه وحواشيه وملحقاته ـ أن يفتح الباب واسعا وعريضا امام عالم جديد مبهر، سيسوده السلام والامن والتعاون، هو عالم الشرق الأوسط. وفى هذا العالم سينقلب الأعداء ـ بحكم معجزة سياسية مفاجئة ـ إلى اصدقاء، وستذوى العداءات القديمة، وستتبدد فى الاجواء سحابات الشك العميق. وفى سبيل الترويج لهذا العالم الجديد، لابأس للزعماء الاسرائيليين من أن يلبسوا مسوح التواضع لأول مرة فى تاريخهم، فيتحدثوا بلسان شيمون بيريز فى القاهرة، حين قرر نحن وأنتم متخلفون، هذه حقيقة فلماذا بعد أن أسقطت الثورة العلمية والتكنولوجية الحواجز التاريخية بين الجنس الأبيض والجنس الأسود، وظهور الجنس الاصفر ممثلا فى النمور الآسيوية، لا نحاول اللحاق بهذه الدول المندفعة فى طريق التقدم؟ تعالوا أيها العرب، وانسوا الماضى الكريه المثقل بالذكريات المؤلمة، لكى ننضم فى مسيرة واحدة توحد جهودنا لكى ننتقل من التخلف إلى التقدم.

وينبهر من بيننا بعض السذج، مأخوذين بنبرة التواضع الاسرائيلى، ونغمة نقد الذات، ويتساءلون بدورهم: حقيقة لم لايتم هذا المخطط، مادمنا ـ وخصوصا بعد توقيع اعلان المبادئ الفلسطينى الاسرائيلى ـ قد دخلنا فعلا عصر السلام الحقيقى؟

ونحتاج حتى نبدد هذا الوهم السياسى أن نذكر ببعض الحقائق:

أولا: ماقيل عنه من هزيمة المشروع الصهيونى الذى قام على أساس الاستعمار الاستيطانى لفلسطين، وعسكرة المجتمع اليهودى، والتوسع العسكرى على حساب الأرض العربية، فيه مبالغة شديدة. المشروع الصهيونى مشروع معقد، يقوم على اسطورة دينية، هذه حقيقة، ولكنه اتبع فى سبيل تحقيقها أكثر الوسائل عملية ونفعية، وتجاوز ذلك انصاره وجنوده فاستخدموا اكثر الاساليب وحشية واجراما فى حق الشعب الفلسطينى وفى مواجهة الشعوب العربية. هذا مشروع لم يتورع فى أى لحظة عن نقل ولاءاته السياسية، من قوة عظمى هابطة الى قوة عظمى صاعدة. هكذا فعل حين نقل تركيزه على انجلترا الى الولايات المتحدة الامريكية. وهو مشروع لديه أدق نظام للانذار المبكر فى مجال العلاقات الدولية. فخبراؤه يجيدون دراسة وتحليل تضاريس النظام العالمى، فى حال الثبات النسبى والحركة المتغيرة. وهم يستطيعون ان يراقبوا بدقة لحظات الانقطاع التاريخى فى النظام الدولى، وتحوله من حالة الى أخرى. ليس ذلك فقط، ولكنهم ـ بحكم الصلة الوثيقة بين الباحث الاستراتيجى الاسرائيلى والمخطط السياسى ـ قادرون أن يصوغوا لاسرائيل من السياسات ما يسمح لها بالتكيف مع الظروف المتغيرة. هكذا فعلوا حين تم الانتقال من الحرب الباردة الى مرحلة الوفاق، وهكذا يفعلون اليوم، بعد سقوط الاتحاد السوفيتى، وانهيار الجدل

الايدلوجى بين الماركسيةوالرأسمالية، وصعود المعيار الاقتصادى، باعتباره أصبح هو ضابط شرعية النظم السياسية، ومحك التخلف والتقدم بين الأمم. بنظرة ثاقبة أدركت النخبة الاسرائيلية الحاكمة ان عهد الغزو العسكرى لأراضى الغير قد انقضى الى غير رجعة، وأن المزاج العالمى أصبح حساسا لموضوعات حق الشعوب فى تقرير مصيرها، كما أن الخطاب السائد أصبح يثير موضوعات الديمقراطية وحقوق الانسان بتركيز غير مسبوق، وباهتمام واضح من الحكومات والمنظمات غير الحكومية على السواء.

وهكذا اتخذوا القرار الاستراتيجى بالانفتاح على منظمة التحرير الفلسطينية، ليس نتيجة لانكسار المشروع الصهيونى، ولكن باعتباره الوسيلة الوحيدة المقبولة عالميا لضخ دماء جديدة فى شرايين المشروع الصهيونى القديم، الذى ظهرت علامات ترهله فى الحقبة الأخيرة، نتيجة لظروف داخلية وخارجية، وتحت وطأة الضربات الموجعة التى وجهتها الانتفاضة الفلسطينية الباسلة ضد الاحتلال الاسرائيلى.

وهكذا يبدو اعلان المبادئ كما لو كان مشروعا اقتصاديا له هامش سياسى! لأن السياسى فيه بالغ الغموض وشديد العمومية، وملئ بالألغام والمتفجرات. ولعل أبلغ دليل على ذلك التصريح الذى أدلى به أحد أعضاء الوفد الفلسطينى فى محادثات طابا، حين قرر أن الاسرائيليين جاءوا يعرضون علينا خطة احتلال غزة وأريحا لا خطة انسحابهم!

وهكذا يمكن القول، أن الذين يعتقدون أن عصر السلام قد لاحت تباشيره، قد يكونون أسرى الوهم السياسى للشرق أوسطية، هذه الايديولوجية الجديدةالبازغة!

الوهم الاقتصادى

ولم يعدم الوهم الاقتصادى أن يجد منظريه سواء من الاسرائيليين أو العرب. أما المنظرون الاسرائيليون فقد اخفوا هذه المرة أنيابهم القديمة وراء ابتسامات مصطنعة!

ألم يصرح مناحم بيجين من قبل، هذا الصقر الليكودى القبيح، بأن المعادلة الصحيحة تتكون من ثلاثة عناصر: العبقرية الاسرائيلية، ورأس المال الخليجى، واليد العاملة العربية الرخيصة؟

وبالرغم من فجاجة العنصرية الكامنة فى هذا التصريح، إلا أنه يكشف بجلاء عن حلم إسرائيل فى الهيمنة الاقتصادية على المنطقة. ولا ينبغى أن تعطى للهيمنة المعنى المسطح لها، والذى قد يجعلها أقرب إلى الاستعمارالاقتصادى المباشر. الهيمنة الاقتصادية المعاصرة عملية بالغة التعقيد، وهى تعتمد أساسا على التحكم فى عملية اصدار القرار الاقتصادى، نتيجة السيطرة على متغيرات متعددة. بعضها يتعلق بعمليات الائتمان العالمية وحركة الأسواق وشروط التبادل التجارى، وبعضها الآخر يتعلق بمعطيات الثورة العلمية والتكنولوجية بكل تعقيداتها وأسرارها، وبعضها الآخر يتعلق بمجمل معايير قوة الدولة وثقلها، وتأثير ذلك كله على الاقتصاد.

وهكذا يمكن القول أن احلام الرخاء الاقتصادى المزعوم الذى سيتم نتيجة للتعاون الاقتصادى الاسرائيلى الفلسطينى العربى تحتاج إلى وقفة نقدية صارمة، لا تقوم عل التمنيات الطيبة، وإنما تنهض على أساس تحليل إستراتيجى صارم، يحدد مفهوم الدور الاسرائيلى كما تراه إسرائيل نفسها،

فى هذه العملية الاقتصادية المعقدة، والتى تخطط لها دوائر عديدة تمتلك كافة أدوات الهيمنة السياسية، والمعرفة العملية. وفى نفس الوقت تحلل الوضع السياسى والاقتصادى العربى، مع التركيز على الثغرات الواضحة فى المواقف السياسية والأوضاع الاقتصادية للدول العربية، والتشديد على ضرورة صياغة موقف عربى موحد، يجابه هذه الهجمة الشرق أوسطية العارمة!.

أما الوهم الثالث والأخير

فهو الوهم الفكرى، الذى يذهب إلى أن الشرق أوسطية باعتبارها شعار العهد القادم، ستحل محل العروبة بكل تراثها وتاريخها، بعد أن انكسر المشروع القومى العربى، كما يذهب بعض المحللين السياسيين. ولعل هذا الوهم هو أخطر الأوهام قاطبة، لأنه يتعلق بالهوية، وهل يمكن للشعب العربى أن يغير هويته، هكذا بغير مقدمات، استجابة لمثيرات مصطنعة، دخيلة على الجغرافيا ومضادة لحركة التاريخ؟

(١٣)

المشروع الغربى ـ الإسرائيلى لترويض الشخصية العربية

يثير مشروع الشرق أوسطية ـ من بين ما يثير ـ موضوع الهوية العربية. والسؤال المطروح من قبل بعض الباحثين العرب: ما هى مخاطر التفاعلات الاقتصادية المرتقبة فى الشرق الأوسط، والتى ستدخل فيها أطراف اسرائيلية وغيرها شرق أوسطية على الشخصية القومية العربية؟

ابتداء لابد أن نقرر أن موضوع الشخصية العربية، يثير كثيرا من الجدل العلمى بين الخبراء والباحثين. وهذا الجدل الذى يدور فى الوطن العربى ليس بعيداعن المناقشات المحتدمة التى دارت فى الدوائر العلمية الغربية حول شرعية الحديث عن «شخصية قومية» للشعوب لها سمات محددة وتتسم بالثبات النسبى. فهل هناك ـ على سبيل المثال ـ شخصية قومية ألمانية تختلف اختلافات جوهرية عن الشخصية القومية الفرنسية؟ وهل هناك شخصية قومية أمريكية تختلف اختلافات جوهرية عن الشخصية القومية

* جريدة الاهرام ٢٢ / ١١ / ١٩٩٣م.

اليابانية؟ هناك من العلماء الاجتماعيين من ينكرون على مفهوم الطابع القومي للشخصية علميته، ويذهبون الى أن البحث فى هذا المجال محفوف بالمخاطر العلمية وبالتحيزات الفكرية على السواء.

غير أننا ممن يؤمنون بأن بحوث الطابع القومي للشخصية يمكن أن تجرى بصورة علمية، لو توافرت بعض الضمانات المنهجية الضرورية. وقد شغلنا نفسنا بهذا الموضوع، بعد حرب يونيو ١٩٦٧، حين تعرضنا لبحث الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر والذى صدرت طبعته الأولى عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ١٩٧٣، وصدرت طبعته الرابعة عن دار مدبولى منذ هذا العام.

ما الذى جعلنا نتصدى للشخصية العربية عقب الهزيمة العربية المروعة عام ١٩٦٧ ؟

تشويه الشخصية العربية

تحت وطأة الهزيمة، والاحساس بالقهر، لأننا كعرب لم نستعد للمعركة كما كان ينبغى، رحنا نفتش ـ كل بطريقته ـ فى سلبيات الشخصية العربية. كنا نبحث ـ كباحثين علميين ومثقفين قوميين عرب ـ عن اليقين، هل كتبت الهزيمة علينا الى الأبد؟ هل سلبياتنا ترجح كفة إيجابياتنا؟ هذه التساؤلات أبدع فى صياغتها الكاتب العربى كميل حوا فى إطار ما أطلق عليه معركة تفسير الهزيمة، والتى كانت معركة نظرية وسياسية فى آن واحد. وقد طرحت فى ثنايا هذه المعركة تساؤلات أساسية فيما يلى أمثلة بارزة لها:

«هل اشتراكية بعض الأنظمة هى المسئولة عن الهزيمة؟

هل غياب التكنولوجيا لدى العرب هو المسئول عن الهزيمة؟

هل افتقاد العرب لوسائل اقناع الرأى العام الغربى هو المسئول عن الهزيمة؟

هل اصرار شعب فلسطين على التعجيل بالتحرير هو المسئول عن الهزيمة؟

هل وجود الأحزاب هو المسؤل؟

هل انفتاحنا على الشيوعية أو تحالفنا مع الاتحاد السوفيتى هو المسئول عن الهزيمة؟

ومن الذى هزم: هل هزمت أمة أم مجرد طبقة أو قائد؟

هل هزم شعب أم هزمت نظرية وخط سياسى؟

هل هزم العرب أم هزم بعض العرب وانتصر «عرب» آخرون؟

هل هزمت سلبيات العرب أم ايجابياتهم؟

وما الذى حدث تماما: هل أن بقعة الزيت اتسعت، أم أن السيف اقترب من القلب؟

هل خسرنا معركة أم خسرنا حربا، هل خسرنا حربا أم خسرنا ثورة؟

(راجع كميل حوا، نقطة الانطلاق: ثقافة الاستعمار في زمن الهزيمة، مجلة الثقافة العربية، نيسان ١٩٧٣، ٣ ـ ١٦) كانت هذه هى خريطة التساؤلات التى أثارها المثقفون العرب عقب هزيمة ١٩٦٧. وانطلق كل واحد منا بطريقته بعد التشخيص الذى توصلنا اليه، للتصدى الفكرى للهزيمة. واخترت ـ فى اطار مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية ـ التصدى من خلال التحليل النقدى للمشروع الغربى ـ الاسرائيلى لتشويه الشخصية العربية، والذى بدأت موجاته عقب الهزيمة مباشرة.

ونعلم جميعا ان هذا المشروع له جذور تاريخية قديمة، ليس هنا مقام البحث عن دواعيه وأسبابه، غير أن الخطاب الاستشراقى العنصرى الغربى، فى حديثه عن الاسلام، أو عن العرب، أو عن الشخصية العربية، يكفينا فى الدلالة على سوء توظيف العلم الاجتماعى لتشويه شخصيات الشعوب، وحضارتها، وثقافاتها الزاخرة.

هجمة المشروع الغربى الاسرائيلى بدأت عقب هزيمة يونيو مباشرة بدراسة أصبحت شهيرة، كتبها الجنرال هاركابى الذى كان مديرا للمخابرات الاسرائيلية، ثم أصبح بعد اعتزاله الخدمة، أستاذا لعلم النفس الاجتماعى بالجامعة العبرية. وهاركابى شخصية تستحق التأمل. فقد كتب رسالة للدكتوراه فى موضوع « الادراكات العربية لاسرائيل » جمع وحلل فيها كل ما صدر عن العرب المعاصرين عن اسرائيل والصهيونية وفلسطين. وبناء على دراسته العميقة للفكر العربى المعاصر، وللثقافة العربية فى تجلياتها الأساسية، استطاع أن ينشر دراسة مسمومة بعنوان «أسباب انهيار العرب فى حرب «الأيام الستة» فى مجلة «أوربس» الأمريكية، وهى مجلة علمية رصينة. وقد استعان هاركابى بلغة العلم الاجتماعى المعاصر، لكى يشوه متعمدا الشخصية القومية العربية، مركزا على ما أسماه الفردية الصارخة التى يتسم بها العربى المعاصر والتى ترد الى ضعف جماعى أو حضارى ضارب بجذوره فى أرضية العلاقة بين الفرد تجاه مواطنيه وتجاه مجتمعه، ثم انتقل هاركابى الى الحديث عن اتجاه العرب ازاء الحقيقة والواقع، والذى يتسم بأنه هروب من مواجهة الواقع.

ولا يتسع المجال للعرض التفصيلى للاستراتيجية العلمية المحكمة التى اعتمد عليها هاركابى لكى يقوم بمهمته فى التشويه المتعمد للشخصية

القومية العربية. ونشر دراسته فى الدوائر الغربية حتى تذيع نتائجها وتوظف سياسيا لصالح اسرائيل والصهيونية. فإذا كانت الشخصية القومية العربية بهذا الضعف، والسلبية، والعجز عن مجابهة الواقع، فلماذا لا يعامل الغرب ـ وفى مقدمته اسرائيل طبعا ـ العرب لا باعتبارهم آدميين بل باعتبارهم أشياء، يمكن التحكم فيها والسيطرة عليها، بل وفى حالات المقاومة المشروعة التى وصفتها اسرائيل بالإرهاب، من المبرر نسف بيوتهم بل وابادة قراهم بالكامل. فكأن العلم الاجتماعى يوظف هنا لتبرير الهمجية الغربية الاسرائيلية فى التعامل مع الشعب العربى.

كادت عملية تشويه الشخصية العربية بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ تنجح فى تحقيق أهدافها، بعد أن ساد اليأس والاحباط، الى أن جاءت حرب أكتوبر ١٩٧٣ لتحقق عودة اليقين فى فاعلية الشخصية القومية العربية، وقدرتها على مواجهة التحديات.

ترويض الشخصية العربية

انتهت عملية تشويه الشخصية العربية بالفشل، مع الساعات الأولى التى انطلقت فيها القوات المصرية والسورية لدك القلاع العسكرية الاسرائيلية. فى مصر تمت معجزة العبور، وانهار خط بارليف الحصين تحت ضربات المقاتلين المصريين، واجتاحت القوات السورية هضبة الجولان. دارت معركة استرداد الكبرياء القومى، بعد الحملة الشرسة التى وجهها الغرب وإسرائيل الى صميم الشخصية العربية.

ولم تعد الأصوات العنصرية القبيحة غربية كانت أو اسرائيلية تجرؤ على التبجح الذى مارسته طويلا فى الحقبة ما بين هزيمة يونيو ١٩٦٧ ونصر أكتوبر ١٩٧٣.

ولا نريد أن نخوض فى المسار المعقد الذى خاضه الصراع العربى الاسرائيلى بعد حرب أكتوبر. غير أن ابرز علاماته توقيع اتفاقيات كامب دافيد ومعاهدة السلام المصرية الاسرائيلية ، والتى حاولت إسرائيل من خلالها وفى اصرارها على التطبيع بكل مكوناته، ترويض الشخصية المصرية. غير أن التراث التاريخى العميق للشعب المصرى، كان هو السند الذى اعتمدت عليه جموع المثقفين والمهنيين المصريين فى رفضها لهذا التطبيع المفروض، وقرنته - من منظور قومى عربى بصير - بضرورة أن يسبقه حق تقرير المصير للشعب الفلسطينى، وحقه فى اقامة دولته المستقلة.

ويمكن القول أن الاجتياح الاسرائيلى الفاشل للبنان يمثل الحدث الثانى فى مسار الصراع اللصيق بمحاولة ترويض الشخصية العربية، فقد استطاعت المقاومة اللبنانية البطولية مع المقاومة الفلسطينية أن تفرض على إسرائيل الانسحاب، وكان هذا هو الفشل الثانى الذى لاقاه المخطط الاسرائيلى لترويض الشخصية العربية.

أما الفشل الثالث والبارز فهو عجز قوات الاحتلال الاسرائيلى على قهر الشعب الفلسطينى فى غزة والأراضى المحتلة. لقد كانت انتفاضة الحجارة صورة بارزة لمقاومة الشخصية العربية، ولصلابتها، وفى رفضها لكل محاولات التطويع والترويض.

ولم تجد الاستراتيجية الاسرائيلية أمامها سواء اللجوء الى أسلوب الالتفاف بدلا من المواجهة المباشرة. المواجهة المباشرة أثبتت فى لحظات ثلاث مجيدة فى التاريخ العربى فاعلية الشخصية العربية، من خلال المقدرة القتالية الفذة

للمقاتلين العرب: حرب أكتوبر ٧٣، ومقاومة الاجتياح الاسرائيلى للبنان، والانتفاضة الفلسطينية. كيف تحاول اسرائيل الالتفاف؟ من خلال الاتفاق الفلسطينى الاسرائيلى تراوغ اسرائيل وتهرب من المواجهة المباشرة، عن طريق التلويح بمكاسب سياسية محدودة وغامضة، والاغراء بتعاون اقتصادى وثيق يبشر ـ كما يقولون ـ بالخير العميم على المنطقة. غير أن الذى يعفينا من نصوص الاتفاق هو هذه العميم على المنطقة. غير أن الذى يعنينا من نصوص الاتفاق هو هذه النصوص التى تتحدث عن التزام منظمة التحرير الفلسطينية بنبذ العنف والارهاب. هنا مربط الفرس فى مشروع الترويض. ان ذلك يعد قبولا عربيا للتوصيف الغربى الاسرائيلى للمقاومة المشروعة ـ بحكم المواثيق الدولية ـ للاستعمار وللاحتلال، ونعتها بأنها والهدف هنا هو نزع دوافع النضال والمقاومة من صلب تكوين الشخصية العربية. هذه الشخصية التى تشكلت أساسا فى العصر الحديث فى أتون النضال الوطنى الذى مارسه الشعب العربى فى مصر وسوريا ولبنان والعراق وليبيا وتونس والمغرب والجزائر ضد كل صور الاستعمار والاحتلال والوصاية والانتداب.

غير أن مخطط الترويض يكشف عن وجهه القبيح فى برنامج «التعليم من أجل السلام» الذى تتبناه بعض الهيئات الدولية التابعة للأمم المتحدة والذى فى توجهه للأطفال المصريين والعرب، يهدف أساسا الى التغنى بمآثر السلام، ونقد الحروب ـ هكذا على الاطلاق ـ باعتبارها وسيلة بربرية لحل الصراعات بين الأمم. التأثير الموجه على عملية التنشئة الاجتماعية للأطفال العرب هو الهدف الاستراتيجى الاسرائيلى المدعوم غربيا.

وفى مقابل ذلك، لابد من تفنيد أوهام الشرق أوسطية، واحياء الذاكرة السياسية العربية وفق برنامج قومى مدروس تتبناه المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وأهم من ذلك أن يلتفت المثقفون العرب الى دورهم الأساسى فى تكوين العقل النقدى العربى، حتى نقبل أو نرفض ما يعرض علينا وفق منهج علمى بصير. فقد مضى أوان الشعارات السياسية الصاخبة، وسقط الى الأبد خطاب التبرير، بعد أن بدأت المواجهة الحضارية.

(١٤)

النظام القومى العربى
فــى مرحلــة الأزمــة

مناقشة الجوانب السياسية للتحديات «الشرق أوسطية» الجديدة مدخل أساسى لإثارة الجوانب الاقتصادية والأمنية والثقافية لهذه العملية التاريخية الكبرى التى تأخذ مجراها فى الوقت الراهن. وفى تقديرى ان السؤال الاساسى الذى ينبغى ان نطرحه قبل الدخول فى الجدل المحتدم حول هذه العملية: مبرراتها وآثارها على النظام العربى، هو: كيف نحدد السمات الاساسية لطبيعة المرحلة التاريخية التى يمر بها النظام العربى فى الوقت الراهن؟

للإجابة عن هذا السؤال، أريد ان استعين بنظرية فيلسوف العلم الامريكى «توماس كون» التى بسطها فى كتابه الشهير «بنية الثورات العلمية». كان «كون» معنيا بدراسة مشكلة التقدم العلمى، وما الذى يؤدى اليه عبر الزمن، وقد صاغ «كون» نظرية متكاملة تسمح بالدراسة العلمية للتقدم فى

* جريدة الاهرام ٢٩ / ١١ / ١٩٩٣م.

مجال العلوم، تقوم على مفهوم رئيسى هو: النموذج الإرشادى (Paradigm).

وبغض النظر عن سرد كل المكونات للنموذج الارشادى كما عرفه «كون» الا ان ابرز مكون له، هو اجماع المجتمع العلمى فى لحظة تاريخية ما على وضع مشكلات البحث بطريقة معينة. بعبارة اخرى هناك مشكلات تستبعد على اساس انها لا تدخل فى أجندة البحث ومن ناحية اخرى، هناك قائمة مشكلات جديرة بالبحث ومناهج بحثها مقننة ومعروفة.

النموذج الارشادى بهذا المعنى يعد أساسا للقيام بالبحوث فى مرحلة تاريخية معينة، غير ان مرور الزمن قد يجعل قدرة هذا النموذج الارشادى على دراسة المشكلات تتآكل، وهنا يدخل النموذج الارشادى فى مرحلة ازمة تتصارع فيها الافكار، الى ان ينشأ نموذج ارشادى جديد اكثر قدرة وكفاءة على التصدى للمشكلات المبحوثة، وهكذا، تتلخص مسيرة التقدم فى العلم فى نشوء النماذج الإرشادية وسقوطها وصعود نماذج إرشادية جديدة، وهكذا الى مالا نهاية.

بناء على نظرية «كون» يمكن القول بأن المرحلة التاريخية التى يمر بها النظام العربى فى الوقت الراهن تتسم بضعف النموذج الارشادى (وهو هنا النظام القومى العربى) ودخوله فى مرحلة أزمة عميقة، تدور فيها المعارك الفكرية والسياسية الدامية، تمهيدا لخلق نموذج ارشادى جديد (قد يكون هو النظام الشرق أوسطى كبديل للنظام القومى العربى، وقد يكون هو صيغة تعاونية بين النظام الشرق أوسطى والنظام القومى العربى وقد يكون هو نظاما

قوميا عربيا جديدا منافسا للنظام الشرق أوسطى) .ولكى نحدد طبيعة مرحلة الازمة التى لا خلاف بشأن وجودها، علينا ان نحدد اولا سمات النموذج الارشادى الذى كان سائدا قبل الازمة. هذا النموذج الإرشادى، ونعنى النظام القومى العربى، كان له مفهوم محدد عن الذات، وهذا المفهوم له مكونات سياسية واقتصادية وثقافية:

١ ــ مكون سياسى، يتمثل فى القناعة بأننا امة عربية واحدة.

٢ ــ مكون اقتصادى، يتمثل فى القناعة بأن التعاون الاقتصادى العربى ضرورة أساسية.

٣ ــ مكون ثقافى، يقوم على اساس وجود هوية عربية قد تختلف تجلياتها فى البلدان العربية، غير ان مقوماتها واحدة.

وهذا المفهوم عن الذات ينبغى ان يعرض على محك كيف يتصور الآخرون هذه الذات، وخصوصا البلاد الغربية الكبرى التى كان لأغلبها علاقات صراعية مع الوطن العربى.

هذا التصور الغربى يجنح الى نفى ان العرب يكونون أمة واحدة، وفى الوقت نفسه، عملت الدول الغربية على تعويق تقوية الروابط الاقتصادية بين البلدان العربية وخططت لغزو السوق العربية من خلال آليات شتى اقتصادية وسياسية وثقافية. وهذا التصور أخيرا ، يجنح من خلال استراتيجية علمية وسياسية كاملة الى اثبات عدم وجود هوية عربية واحدة، على العكس هناك اتجاه لإثبات تشرذم الهوية العربية الواحدة، إلى ولاءات طائفية واثنية واقليمية، وفروق بين المشرق والمغرب، الى اخر هذه الصورة الفسيفسائية التى يقدم من خلالها الوطن العربى الى العالم.

ليس هناك مجال لرصد ماذا تم فى اطار النموذج الارشادى الذى ساد حتى الآن (النظام القومى العربى) من تفاعلات سياسية أو اقتصادية، أو ثقافية ولكننا نكتفى بالإشارة الموجزة لحصيلة التفاعلات العربية.

* التاريخ العربى المشترك طويل ومعقد، وهو خليط من الصراع والتعاون والمنافسة.

* التاريخ السياسى للنظام القومى العربى شهد انجازات بارزة على مستوى التعاون والتنسيق فى لحظات تاريخية معروفة، كما شهد أيضا اخفاقات بارزة.

* التاريخ الاقتصادى يكشف عن قصور شديد واخفاق فى تحقيق التعاون الاقتصادى العربى.

* التاريخ الثقافى شهد صراعات حادة بين التقليديين والتحديثيين، بين انصار الأصالة وانصار المعاصرة، بين العروبيين والقوميين، والاشتراكيين والرأسماليين الى آخر هذا التاريخ المعروف.

غير ان النموذج الارشادى السائد قبل الأزمة (النظام الاقليمى العربى) كانت له ايضا صورة محددة عن الآخر، الذى يمثل مصدر التهديد الرئيسى للنظام وهو اسرائيل.

وصورة الآخر فى اطار النموذج الارشادى السائد تقوم على عدد من السمات الرئيسية لهذا الآخر:

ـ الصهيونية ايديولوجية عنصرية.

ـ المجتمع الاسرائيلى يقوم على اساس الاستعمار الاستيطانى.

ـ الدولة الاسرائيلية لديها نزعة توسعية باستخدام الغزو والقوة العسكرية.

ـ ولديها نزعة الهيمنة الاقتصادية ورغبة شديدة فى غزو الاسواق العربية.

ـ وعندها نزعة للتفوق العسكرى على كل البلدان العربية.

ـ اسرائيل عدو خطير نتيجة الحلف السياسى والعسكرى الوثيق مع أقوى قوة عسكرية معاصرة وهى الولايات المتحدة الامريكية.

هذه هى صورة الآخرى فى الذهن العربى، والتى تجعل نهاية العداء معه، مسألة مستبعدة وفكرة التعاون معه سياسيا أو اقتصاديا فكرة لا ترد اصلا على الذهن العربى الذى يفكر فى اطار النموذج الارشادى السائد.

النموذج السائد فى مرحلة الازمة

اذا كان هذا هو النموذج السائد، فقد دخل هذا النموذج فى مرحلة أزمة عنيفة بعد ان بدأت عمليات متعددة قد تؤدى الى انهياره بالمعنى التاريخى للكلمة. وبعيدا عن أسباب الانهيار المتعددة الفكرية والسياسية والاقتصادية، يمكننا ان نركز على ثلاث لحظات تاريخية أساسية عجلت بتهافت النظام، وبالتالى دخوله فى أزمة عنيفة.

اللحظة الأولى: توقيع اتفاقيات كامب ديفيد.

اللحظة الثانية: حرب الخليج وآثارها المدمرة.

اللحظة الثالثة: الاتفاق الفلسطينى الاسرائيلى.

بهذه اللحظة الثالثة، التى ذهبت بعيدا فى نفى النموذج الأساسى السائد ومهدت الطريق لإنشاء نموذج أساسى جديد هو النموذج الشرق أوسطى، تكون دائرة الأزمة قد اكتملت ومن هنا اشتداد المعركة الفكرية السياسية فى الوطن العربى.

وتسود هذه المعركة اتجاهات ثلاثة أساسية:

الاول: الرفض المبدئى المطلق، ويتبنى هذا الموقف هؤلاء الذين مازالوا ينطلقون من الثبات على مبادئ النظام القومى العربى.

الثانى: القبول المشروط الذى يقوم على اساس القناعة بإمكانية تعظيم المكاسب العربية سياسيا واقتصاديا فى ظروف سيولة النظام العالمى والضعف الراهن للنظام القومى العربى.

الثالث: القبول بغير شروط الذى يقوم على أساس انكار اهمية النظام القومى العربى، او الحديث عن فشله الذريع، وضرورة القبول بنظام شرق اوسطى جديد قد يؤدى الى تحديث الوطن العربى.

فى ضوء هذه الصورة المعقدة علينا ان نطرح بصراحة سؤالا:

هل مشروع «الشرق أوسطية» جزء متكامل من اعادة صياغة العالم على ضوء تأثيرات الكونية Globalism بمكوناتها الاقتصادية والسياسية والثقافية وسيادة العلاقات المتعددة الأطراف؟

وهل هذه عملية تاريخية حتمية لامجال للنكوص عنها؟ ام انها عملية تاريخية، ولكن يمكن التاثير على اتجاهاتها من خلال النقد الفكرى والنضال السياسى، بما يسمح بتجديد صياغة النموذج الاساسى المأزوم، ونقصد النموذج القومى العربى؟

الكونية والاقليمية والقومية

يذهب بعض الباحثين العرب الى أن الشرق أوسطية هى عملية تكامل مفروضة من الخارج على دول المنطقة حتى تتوحد اقتصاديا فى المقام

الأول، وهى عملية تتعارض مع التكامل الإرادى العربى الذى فشلت القوى القومية العربية فى تحقيقه.

وحتى نفهم ديناميات هذه العملية على وجه أفضل، فسأعتمد على اطار نظرى سبق لى فى دراسة سابقة نشره كمقدمة للتقرير الاستراتيجى العربى لفهم المتغيرات العالمية. وهو اطار يركز على ثلاثة مفاهيم اساسية: الكونية Globalism، والعلاقات المتعددة الاطراف التى تأخذ شكل التكتلات الاقليمية فى بعض الاحيان، والقومية. والكونية لها جوانب سياسية واقتصادية وثقافية. ويتمثل جانبها السياسى فى الدعوة الى تسييد نموذج الديمقراطية والتعددية السياسية واحترام حقوق الانسان، وفى جانب العلاقات الدولية الهيمنة على حل الصراعات الاقليمية من خلال السيطرة والتدخل العسكرى المباشر للولايات المتحدة الامريكية (كما هو الحال فى حرب الخليج) بالإضافة الى وضع الامم المتحدة فى خدمة الولايات المتحدة الامريكية، واستخدام مجلس الأمن كأداة لتنفيذ مخططاتها.

اما الجانب الاقتصادى فيتمثل فى توحيد السوق العالمية وهى عملية يشتد التنافس فيها بين التكتلات الاقليمية المختلفة، كالجماعة الاوروبية، والنافتا، وكذلك بين هؤلاء والعمالقة فى مجال الاقتصاد، وخصوصا اليابان والنمور الاسيوية، بالاضافة الى الغزو المنهجى المنظم لاسواق العالم الثالث وادماجها فى السوق العالمية تحت هيمنة القوى العظمى. ويبقى الجانب الثقافى الذى يدعو الى تخلق ثقافة عالمية. وفى هذا المجال يلفت النظر كتاب بيتر برجر عالم الاجتماع الامريكى «الثورة الرأسمالية» الذى صاغ فيه لأول مرة نظرية صورية محكمة عن الرأسمالية تتألف من خمسين

مقولة. وإذا اضفنا الى ذلك كتاب فوكوياما الشهير «نهاية التاريخ» والذى يزعم فيه ان الليبرالية بجانبيها السياسى والاقتصادى هى التى ستسود العالم الى آخر الزمان، لأدركنا اتجاه هذه الكونية الثقافية. اما العلاقات متعددة الأطراف فهى المكون الثانى فى هذا الاطار، ولا حاجة بنا للتأكيد على أن هناك علاقات جدلية بين الكونية وبينها، وخصوصا حين تأخذ شكل التكتلات الاقليمية. ويتبقى المكون الأخير وهو القومية والتى تأخذ فى الوقت الراهن أشكالا متطرفة سواء للتعبير السياسى عن الذاتية الثقافية المقهورة، أو كرد فعل لغزو الموجات الكونية للمجالات الوطنية السياسية والاقتصادية والثقافية لبلاد العالم الثالث من قبل الدول العظمى المهيمنة.

ونستطيع ان نخلص الى رسم ملامح الصورة الراهنة فى الشرق الاوسط. وتتمثل اساسا فى عملية فرض التكامل على المنطقة من خلال استخدام آلية عملية السلام بين اسرائيل والبلاد العربية. وهذا التكامل المفروض الذى يدخل اسرائيل فى علاقة عضوية مع البلاد العربية، يقف على طرف نقيض من التكامل الارادى العربى الذى عملت القوى القومية العربية على تحقيقه طوال العقود الأربعة الاخيرة وفشلت نتيجة اسباب شتى داخلية وخارجية.

وربما كان الانسب ان نسمى العملية الجارية الآن فى الشرق الاوسط التكامل المفروض الإرادى! ونعنى بذلك دخول نظم سياسية عربية شتى فى العملية بإرادتها، بغض النظر عن الضغوط التى مورست ضدها. وقد بدأت العملية بالاتفاق الفلسطينى الاسرائيلى الذى ينص على تشكيل تحالف عضوى اقتصادى وثيق بين اسرائيل والكيان الفلسطينى البازغ او المحدود،

وينتظر ان تنضم اليه الاردن فى الأفق المنظور، قبل ان تتسع دائرته لتضم دولا عربية اخرى.

واذا كان يمكن فهم النظام الشرق الأوسطى المطروح فى ضوء عمليات الكونية والاقليمية التى تحدثنا عنها، فيبقى ان نتحدث عن تأثير تصاعد النزعات القومية ضد هذا المشروع التى يموج بها الوطن العربى والتى تتمثل اساسا فى حركات الاسلام السياسى.

والسؤال هنا: هل تنجح هذه التيارات والحركات فى عرقلة الاتفاق؟

بداية تطرح هذه الحركات قضية هامة هى شرعية مقاومة الاحتلال الاسرائيلى إلى ان ينسحب من الاراضى العربية. وذلك على اساس ان الاتفاق لا يقدم خطة واضحة فى هذا المجال، ومن ثم لا يجوز الاعتماد فى هذا الصدد على النيات الاسرائيلية. وقد لا يختلف الكثيرون من القوميين العرب على هذا الطرح. غير ان هذه الحركات تطرح قضية اخرى تقع فى صميم الخلاف مع هذه الحركات، وهى ان الصراع مع اسرائيل ليس صراع حدود، ومن هنا لا يجوز فى نظرهم التوقف عن الجهاد ضد اسرائيل الى ان تزول الى الابد، وهذه هى القضية التى تستحق ان نناقشها فيما بعد.

(١٥)

تحولات المشروع الصهيونى

عبر مرحلة تاريخية كاملة من الزمن استقر العقل السياسى العربى على صورة محددة لاسرائيل، لها مكونات أساسية، سبق إن اشرنا اليها بايجاز فى مقالنا الماضى ولا بأس من ان نذكرها مرة ثانية، لانها هى الاساس الذى نريد فى ضوئه مناقشة امكانيات تحول المشروع الصهيونى. والسمات الرئيسية لاسرائيل فى هذه الصورة تتركز فى انها قامت كدولة على اساس ايديولوجية عنصرية هى الصهيونية، وان المجتمع الاسرائيلى نموذج بارز للاستعمار الاستيطانى، وان الدولة الاسرائيلية لديها نزعة توسعية على حساب الاراضى العربية باستخدام الغزو والقوة العسكرية، وان العقيدة العسكرية الاسرائيلية مبنية على اساس ضرورة التفوق العسكرى على كل البلاد العربية مجتمعة، وان اسرائيل لديها نزعة للهيمنة الاقتصادية ورغبة شديدة فى غزو الاسواق العربية، واخيرا تمثل اسرائيل عدوا خطيرا نتيجة للحلف السياسى والعسكرى الوثيق مع اقوى قوة عسكرية معاصرة وهى الولايات المتحدة الامريكية.

* جريدة الاهرام ٦ / ١٢ / ١٩٩٣م.

ويمكن القول بان عناصر هذه الصورة تبلورت عبر الزمن، ليس نتيجة التحليل العلمى فقط، وانما من خلال الصراع الدموى العنيف الذى دار بين الشعب الفلسطينى وموجات الهجرة اليهودية المبكرة، والذى استمر عقود ا طويلة انهمرت فيها موجات الهجرة اليهودية إلى فلسطين موجة إثر موجة، إلى أن أنشئت الدولة الاسرائيلية عام ١٩٤٨ ، وأصبحت تجسيدا حيا للصهيونية بكل مكوناتها العنصرية. وليس هناك خلاف حول ذلك فى العقل السياسى العربى، فالصهيونية ايديولوجية عنصرية، لانها قامت أولا على اسطورة تاريخية تتحدث عن شعب الله المختار الذى سكن أرض فلسطين منذ آلاف السنين، وضاع فى الشتات، ومن حقه ان يعود الى أرض الآباء والاجداد. والعنصرية هنا لها شقان، الأول النظرة للذات التى تنهض على اساس أن اليهود اسمى من غيرهم، والشق الثانى ان النظرة للأغيار فيها نزعة لاعتبارهم أدنى مرتبة من اليهود. وهذا هو جوهر العنصرية كما صيغت منذ منتصف القرن التاسع عشر كايديولوجية رجعية، اعتمدت كأساس لاستعمار شعوب العالم الثالث، على أساس مقولة شهيرة هى «عبء الرجل الابيض» فى تمدين الشعوب المستعمرة.

غير أن بلورة الصهيونية كإيديولوجية عنصرية قامت على اساسها دولة اسرائيل لم تكن سوى بداية المشروع، التى حاولت أن تضفى عليه شرعية تاريخية ودينية. غير أنه كان لابد من ابتداع ادوات للتنفيذ، هى نفسها التى كانت اساس انشاء المجتمع اليهودى الاستيطانى فى فلسطين قبل انشاء الدولة، والتى قامت على اساس تفريغ الارض الفلسطينية من سكانها باستخدام وسائل شتى منها الخداع والمضاربة على الأراضى، واستخدام العنف، بل وتنظيم المذابح الجماعية كما حدث فى قرية دير ياسين. وقد

استطاع اليهود انشاء مجتمع عسكرى فى فلسطين، حيث تشكلت العصابات الارهابية المختلفة كالهاجاناة وشتيرن، والتى مارست الارهاب بشكل منظم ضد الشعب الفلسطينى، بل وصعدت عملياتها ضد قوات الجيش الانجليزى التى كانت موجودة فى ظل حكم الانتداب البريطانى.

وهذه العصابات الارهابية تحولت فى ظل الدولة إلى جيش الدفاع الاسرائيلى، الذى أعد وفق تخطيط محكم يجعل كل فرد اسرائيلى مقاتلا تحت السلاح، من خلال ابتداع نظام دقيق للخدمة العاملة وللقوات الاحتياطية. وهذا الجيش هو الذى قام بكل الغزوات التوسعية ضد الدول العربية، من خلال دعم دولى واسع المدى، سمح له بأن يمتلك احدث مافى الترسانات الغربية من أسلحة حديثة. واذا استعرضنا الحروب العربية الاسرائيلية فانه ستدهشنا حقيقة بسيطة وان كانت خطيرة فى ذاتها، هى ان اسرائيل استطاعت فى كل الجولات بدون استثناء ان تجند ـ من ناحية الكم، وبغض النظر عن النوع ـ قوات عسكرية اكبر حجما من كل الجيوش العربية مجتمعة ، بالرغم من الفارق الضخم السكانى بين اسرائيل والدول العربية. وفى ضوء كل هذه المعطيات الفكرية السياسية والعسكرية والاقتصادية استقر فى يقين العقل السياسى العربى لفترة طويلة ان الصراع مع اسرائيل هو صراع وجود وليس صراع حدود، وانه لكى يعيش طرف فلابد ان يفنى الطرف الآخر ويزول.

انحسار المشروع الصهيونى

اذا كان صراع الوجود هو الذى سيطر على العقل السياسى العربى طوال مرحلة تاريخية ممتدة، هى الفكرة المحورية التى حددت اساليب التعامل العسكرى والسياسى مع اسرائيل، فإن هذه الفكرة تعرضت ـ تحت تأثير

عوامل شتى - إلى الاهتزاز. وقد لانكون مغالين كثيرا اذا قررنا ان هزيمة يونيو ١٩٦٧ كانت حاسمة في توجيه ضربة فعالة لهذه الفكرة الثابتة. فقد أثارت الهزيمة اسئلة متعددة حول امكانية خوض معركة فاصلة مع اسرائيل تنتهى بهزيمتها الكاملة واستسلامها المطلق. وبدأت تظهر - منذ ان وافق العرب على قرار الامم المتحدة رقم ٢٤٢ - بوادر عقلانية عربية جديدة، ترى امكانية التعايش مع الوجود الاسرائيلي في المنطقة، بشرط انسحابها من كافة الاراضى العربية المحتلة (بغض النظر عن الخلاف حول لفظ الاراضى) والذى يمكن ان يمهد الطريق لعلاقات سلمية عادية بين اسرائيل والبلاد العربية. غير ان اسرائيل لم تمتثل لقرار ٢٤٢، بل وبالغت في تحقيق احلامها الصهيونية العنصرية، وشرعت في بناء مئات المستوطنات في الضفة الغربية وغزة، ورفضت الانسحاب من الاراضى المصرية والسورية المحتلة في حرب يونيو ١٩٦٧.

ولم يكن هناك طريق امام القيادة المصرية والسورية سوى شن الحرب لتحرير الارض المحتلة، ومن هنا قامت حرب اكتوبر ١٩٧٣ والتى بددت بإنجازاتها العسكرية البارزة كثيرا من الأوهام الصهيونية سواء فيما يتعلق بالتفوق الاسرائيلي الأزلي، او فيما يتعلق بالقدرة العربية.

وفي تقديرنا ان حرب اكتوبر ١٩٧٣ هى بداية الانحسار الحقيقى للمشروع الصهيوني، لانها اثبتت بما لايدع مجالا للشك حدود استخدام القوة العسكرية الاسرائيلية. واذا أضفنا الى ذلك الهزيمة التى لاقتها القوات الاسرائيلية بعد اجتياحها اراضى لبنان واضطرارها للانسحاب، الى جانب

الانتفاضة الفلسطينية الباسلة، لأدركنا لماذا قدر قادة المشروع الصهيونى أنهم لا يستطيعون الاستمرار فى تنفيذه بنفس الطرق والوسائل التى ساعدتهم من قبل على انشاء الدولة الاسرائيلية وتوسيع حدودها.

واذا كان المشروع الصهيونى قد بدأ بالانحسار التدريجى عقب حرب اكتوبر ١٩٧٣ ، فيمكن القول بأن العقل السياسى العربى بدأ من خلال مقاومة فكرية وسياسية عنيدة تقبل فكرة الوجود الواقعى لإسرائيل فى المنطقة، وامكانية التعايش السلمى معها، لو وافقت على الشروط العربية.

ولعل اتفاقية كامب دافيد، ومعاهدة الصلح المصرية الاسرائيلية هى الرمز البارز على التحول الكيفى فى اتجاهات العقل السياسى العربى ازاء اسرائيل. ويأتى الاتفاق الفلسطينى الاسرائيلى لكى يؤكد هذا التحول، الذى أثار وما زال جدلا عنيفا فى الاوساط السياسية والفكرية العربية. وظهر من الجدل ان التيار القديم الذى رفع شعار صراع الوجود وصراع الحدود، مازال يرفض التحول عن مواقفه المبدائية على اساس ان المشروع الصهيونى غير قابل للتغير، وانه مازال مصمما على أهدافه المبدئية، حتى لو تغيرت اساليبه.

هل المشروع الصهيونى خارج الزمان؟

وهذه النظرة يبدو انها تنظر إلى المشروع الصهيونى وكأنه بنية مصمتة خارج الزمان! بمعنى انه مهما كانت قوة الضغوط الداخلية داخل المجتمع الاسرائيلى نفسه، أو الضغوط الدولية، فإن الصهيونية بمشروعها الذى تجسده اسرائيل ستظل هى هى بلا اى تغيير، وبالتالى لا يجوز الاعتراف بوجودها فى المنطقة، ولا يجوز التعامل السياسى معها، ولا التوقيع على أى اتفاقيات سلام.

وهذه فى الواقع نظرة غير علمية. فكل المشاريع العنصرية التى عرفها التاريخ سقطت تحت تأثير الظروف الداخلية والدولية. لقد سقط المشروع النازى وهزم عسكريا، وكذلك سقط المشروع الفاشستى وهزم عسكريا. لم يسقط هذان المشروعان فقط نتيجة الهزائم العسكرية التى لحقت بهما بقيادة تحالف دولى واسع، بل إن السقوط الاساسى مرده إلى ان هذه المشاريع العنصرية كانت منذ صياغتها الايديولوجية الأولى حتى مراحلها التنفيذية، ضد منطق التاريخ.

ولهذا السبب نفسه سقط المشروع الاستعمارى الاستيطانى فى جنوب افريقيا نتيجة النضال البطولى للسود اصحاب البلاد الحقيقيين، وتحت ضغوط المجتمع الدولى الذى مارس مقاطعة فعالة ضد الدولة الاستيطانية وايديولوجية الأپارتيد.

اذا كانت هذه هى دروس التاريخ، فلماذا نستبعد تحولات المشروع الصهيونى نفسه، ولماذا نعتبره وكأنه خارج الزمان لا يسرى عليه ماسرى على غيره من مشاريع عنصرية واستيطانية من قبل؟

وليس لدينا شك فى ان المشروع الصهيونى بعد ان بدأت مرحلة انحساره عقب حرب اكتوبر ١٩٧٣ بالمعنى التاريخى للكلمة، خضع لضغوط داخلية شتى اهمها: نمو وتبلورقطاعات عريضة فى المجتمع الاسرائيلى تنادى بالاعتراف بالشعب الفلسطينى، وتدعو لإقامة علاقات سلمية مع الدولة الاسرائيلية ضمانا لاستمرارها ولوجودها فى المنطقة، والذى لايمكن ان ينهض فقط على اساس التفوق العسكرى، واهم من ذلك تنامى الانتفاضة الفلسطينية والتى اثبتت لاسرائيل انها تستطيع ان تحول حياة الفرد

الاسرائيلى العادى الى جحيم، نتيجة للفزع الدائم والتوتر المستمر. هذه الانتفاضة التى عجز جيش الدفاع الاسرائيلى بكل امكانياته على قمعها.

وذا اضفنا إلى ذلك الضغوط الدولية على اسرائيل، والتى هى صدى لمناخ عالمى لم يعد يستطيع تقبل ان تستمر المشاريع العنصرية الاستيطانية التى تقهر الشعوب بالقوة المسلحة إلى الابد، لادركنا ان التحولات فى المشروع الصهيونى التى نشاهد بعض علاماتها فى الوقت الراهن، تثبت ـ بما لا يقبل مجالا للشك ـ انه ـ كغيره من المشاريع العنصرية ـ قابل للتغير، ليس بصورة ارادية، ولكن تحت الضغوط الداخلية والخارجية.

واذا كان المشروع الصهيونى، يريد تحقيق اهدافه ليس من خلال الغزو العسكرى، وانما باستخدام آليات الهيمنة الاقتصادية، وعن طريق عقد اتفاقيات سلام مع البلاد العربية، فإن المسؤلية الاولى تقع على عاتق الانظمة والشعوب العربية، لكى تصمد فى المفاوضات، وتتشبث بالحقوق العربية كاملة غير منقوصة، ومن هنا يمكن القول بأن معسكر الرفض المطلق، اذا قرأنا النظام الدولى والتغيرات الاقليمية والاوضاع المحلية بعناية، ليس مقدرا له ان ينجح فى هذه المرحلة بمجرد التأكيد على منطلقاته القديمة. لأن التحدى يكمن فى الترشيد البصير للعملية التاريخية التى تأخذ مجراها الآن، من خلال تعظيم المكاسب العربية عبر النضال السياسى المنظم، والذى لا ينبغى له ابدا التخلى عن خيار استخدام القوة فى نهاية المطاف لإجبار اسرائيل على النزول عند المطالب العربية المشروعة.

اكتب هذا المقال بعد ان شاركت فى ندوة هامة نظمها مركز الدراسات الوحدة العربية فى بيروت عن «التحديات الشرق الاوسطية»، وحضرتها نخبة

من المفكرين العرب يمثلون مختلف ألوان الطيف السياسى العربى. عرضت أوراق ممتازة في الندوة، أبرزها ورقة الدكتور أحمد يوسف عن التحديات السياسية، والثانية ورقة الدكتور محمود عبد الفضيل عن التحديات الاقتصادية. وقدم الدكتور سعيد النجار تعقيبا تفصيليا على الورقة الاخيرة. ودارت المناقشات فى اليوم الاول وهى تعكس الأفكار المبدئية التى انطلق منها العقل السياسى العربى تجاه اسرائيل. غير انه فى اليوم التالى ومن خلال نقاش إبداعى تميز بالنزاهة الفكرية وبالنظرة العملية معا، استقر رأى أعضاء الندوة من أهل اليمين واهل اليسار على ان الاستراتيجية التى عرضها الدكتور سعيد النجار هى الأجدر بالاتباع لسبب بسيط، كونها لا ترفض لمجرد الرفض ثباتا على الموقف القديم، ولكنها انطلاقا من واقعة الاتفاق الفلسطينى تسعى - من منطلق قومى بصير - إلى ترشيد هذه العملية التاريخية، من خلال تطويق اسرائيل بمجموعة من الشروط، سعيا وراء تقليل الخسائر وتعظيم المكاسب العربية.

لقد كانت الندوة مثالا فذا على قدرة العقل السياسى العربى على الإبداع فى مواجهة المتغيرات الجديدة.

(١٦)

الدفاع عن الثقافة القومية

لسنا من الذين يهونون من دور المثقفين فى المجتمع العربى المعاصر. كما أننا لا نوافق على الثنائية الزائفة:المثقفون فى مواجهة السلطة، هذه الثنائية التى تتردد كثيرا على السنة الكتاب وفى المنتديات الثقافية، وكأنها حقيقة مسلم بها. مع انها فى الواقع تتجاهل الأوضاع الراهنة، سعيا وراء ابتداع عداء أبدى وخالد بين المثقفين والسلطة. ونبدأ نقدنا لهذه الثنائية الزائفة على أساس انها تعنى لأول وهلة وكأن السلطة بلا مثقفين، فى الوقت الذى تؤكد فيه ان المثقفين بلا سلطة! وليس هذا صحيحا على الإطلاق، فهناك مثقفون فى السلطة، قد يكون بعضهم من محترفى العمل السياسى، ولكن بعضهم الآخر أكاديميون من أساتذة الجامعات تستعين بهم السلطة كوزراء أو خبراء. وليس ضروريا ان المثقف حين يعمل لحساب السلطة، ان يفقد ذاته الثقافية، أو يتخلى عن اطاره الفكرى. فهناك حالات عديدة لمثقفين تعاونوا مع السلطة، ولم يتناقضوا مع قناعاتهم الفكرية.

* جريدة الاهرام ١٣ / ١٢ / ١٩٩٣م.

كما أن هناك فريقا منهم ابتلعتهم دوامة السلطة، وأصبحوا مجرد أبواق لها، يرددون شعاراتها، ويبررون سياساتها بالحق أو بالباطل.

ومن ناحية أخرى من قال ان المثقفين بلا سلطة؟ ألم يلعب المثقفون العرب ـ طوال القرن الماضى ـ أدوارا بارزة فى التنوير الثقافى، وفى التغيير الاجتماعى، وفى الممارسة السياسية داخل الأحزاب وخارجها؟ ألم يشكل هؤلاء المثقفون .بإبداعاتهم المختلفة فى الفكر والعلم والفن الوعى العربى الحديث، بمختلف اتجاهاته الايديولوجية؟

وحتى لا نذهب بعيدا فى السرد التاريخى للأدوار الفاعلة التى لعبها المثقفون العرب عبر سيرتهم النضالية الطويلة، التى لم يبخلوا فيها بأرواحهم فى بعض الأحيان، دفاعا عن الأمة العربية ضد الاستعمار بكل صوره وفى مواجهة الاستبداد السياسى بكل انماطه، نريد أن نعرض لدور هام يلعبه المثقفون العرب فى اطار الصراع العربى ـ الاسرائيلى.

الدفاع عن الثقافة القومية

لم يتوان المثقفون العرب منذ هزيمة يونيو ١٩٦٧ فى مجال التصدى بالتحليل العلمى للعدو الاسرائيلى. وربما كان المركز الرائد فى مصر الذى ندب نفسه لهذه المهمة القومية هو مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، والذى أصدر اول البحوث العلمية الموثقة عن المجتمع الاسرائيلى، والدولة الاسرائيلية، والصهيونية. ولابد ان نذكر هنا الدور الأساسى الذى لعبه مركز البحوث الفلسطينية بقيادة فايز صايغ، والذى كان لمطبوعاته بالغ الاثر فى رفع الوعى العلمى بطبيعة اسرائيل ومشروعها الصهيونى. ولابد الا نغفل أيضا مؤسسة الدراسات الفلسطينية التى أدت بنشرتها الزرقاء الشهيرة دورا هاما فى تتبع كافة الأحداث فى مجرى الصراع العربى الاسرائيلى. غير انه بالاضافة لهذه الجهود الأكاديمية، نشأت صور أخرى غير رسمية،

خصوصا بعد توقيع اتفاقيات كامب ديفيد، وبداية التطبيع مع الدولة الاسرائيلية، أبرزها ولاشك لجنة الدفاع عن الثقافة القومية، والتى تضم نخبة من أبرز المثقفات والمثقفين المصريين الذين ينتمون الى اتجاهات سياسية شتى. هذه اللجنة نشطت فى عقد الندوات والمؤتمرات، وأصدرت نشرة «المواجهة» والتى حفلت بدراسات وبحوث ممتازة تعكس اتجاه اللجنة فى صد مخاطر التطبيع فى هذه المرحلةالتاريخية، والحفاظ على الذات الثقافية العربية.

نشأت اللجنة فى مناخ فكرى وسياسى معاد لعقد اتفاقيات كامب ديفيد، بل رافض لها. واستند الرفض الى حجج شتى معروفة، ولا حاجة بنا الى سردها وتكرارها. ولكن بين كامب ديفيد وتوقيع الاتفاق الفلسطينى ـ الاسرائيلى جرت مياه كثيرة، وحدثت وقائع متعددة، ابرزها التغيرات الدرامية فى الاتحاد السوفيتى والكتلة الشرقية، ونهاية الحرب الباردة، وانفراد الولايات المتحدة الامريكية بساحة النظام العالمى الجديد، وحرب الخليج بكل آثارها المدمرة على النظام القومى العربى، وأخطر من هذا كله اتجاه القيادة الفلسطينية الى التصالح مع اسرائيل، والذى تم عبر مفاوضات سرية، فاجأت العالم كله بحصيلتها، والتى تمثلت فى الاتفاق الفلسطينى ـ الاسرائيلى.

وكان طبيعيا ان يثير هذا الاتفاق البلبلة والحيرة بين صفوف المثقفين القوميين العرب. هل يعارضون الاتفاق مع أن الذى وقعته هى القيادة الفلسطينية الشرعية، وخصوصا بعد أن وافقت عليه المجالس الفلسطينية المنتخبة ديمقراطيا؟ وهل من حقهم ـ بحكم انتمائهم القومى ودفاعهم التاريخى عن الشعب الفلسطينى ـ ان يرفضوا ما قبلته القيادة الفلسطينية؟ أم يوافقوا على ما تم، سواء لأن هذا هو الاختيار الفلسطينى، أو لأن الاتفاق قد تكون له مزايا ايجابية، بالرغم من محدوديتها الواضحة؟

من الواضح ان الاتفاق قد أوقع المثقفين القوميين العرب فى أتون أزمة اختيار كبرى، انعكست على طروحاتهم ومواقفهم وتحليلاتهم للموقف الراهن.

أزمة الثقافة العربية

ولعل هذا ما جعل لجنة الدفاع عن الثقافة القومية فى ندوتها التى تنعقد هذه الأيام تطرح تساؤلات هامة ورئيسية حول أزمة الثقافة العربية، وسبل مواجهتها.

وفى تقديرنا انه آن للجنة الدفاع عن الثقافة القومية، ان تضع لعملها فى المستقبل استراتيجية جديدة. لقد دافعت اللجنة دفاعا مجيدا عن الثقافة القومية عبر مسارب شتى، ومن خلال اجتهادات متعددة، قد يتم الاتفاق مع بعضها، وقد يثور خلاف مع بعضها الآخر. ولكن السؤال الذى ينبغى ان نثيره هو: الى متى نظل فى موقف الدفاع؟ الى متى ندمن ردود الفعل منسحبين من اطار الفعل؟

اذا استخدمنا نفس مصطلحات اللجنة لقلنا أنه آن الأوان للانتقال من الدفاع الى الهجوم! ونعنى بالهجوم هنا ان نمتلك زمام المبادرة، وان نتصدى بشجاعة للمتغيرات العالمية والاقليمية بفكر جديد متحرر من القوالب الجامدة، قادر على الابداع والتصدى.

ولا بأس هنا من ان أشير الى تجربة مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، حين قررنا فى لحظة ما ضرورة اصدار التقرير الاستراتيجى العربى عام ١٩٨٥. كنا فى المركز قد تخصصنا فى الدفاع عن المصالح القومية العربية منذ انشاء المركز عام ١٩٦٨، واصدرنا عديدا من الدراسات النقدية والتحليلية عن اسرائيل والصهيونية والقضية

الفلسطينية، وكنا نتعقب كل التصريحات الاسرائيلية بما تتضمنه من دعاوى لتفنيدها، ورسم سبل مواجهتها. غير اننا احسسنا فى لحظة معينة ان ما نفعله لا يكفى، وانه آن الأوان لكى نرد على خصوم الأمة العربية وأعدائها، بأسلوب جديد يقوم على أساس وضع بذور الابداع فى الفكر الاستراتيجى العربى، من خلال إصدار تقرير استراتيجى عربى سنوى يتعرض بالنقد والتحليل للنظام الدولى، والنظام الاقليمى العربى، والأوضاع المصرية، غير ان الأهم من ذلك كله صياغة رؤية استرتيجية عربية متبلورة، تنافس الرؤى الاسرائيلية والغربية.

ويشهد على هذا الادراك المقدمة التحليلية التى صدرنا بها العدد الأول من التقرير الاستراتيجى العربى عام ١٩٨٥، والتى جاء فى خاتمتها بالنص: «فليكن اصدار التقرير الاستراتيجى العربى من القاهرة، دعوة لمزيد من الحرية والحوار بين الباحثين والمثقفين العرب على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية، وعلامة على أننا نستطيع ان نصدر تقريرا استراتيجيا يقف موقف الند من التقارير الاستراتيجية التى تصدر من تل أبيب ولندن وباريس. لقد تجاوزنا ـ على الصعيد الدولى ـ مرحلة الدفاع وانتزعنا زمام المبادرة»

وأثبتت الأحداث بعد ذلك ان التقرير الاستراتيجى العربى أصبح مرجعا رئيسيا للباحثين العلميين فى كل انحاء العالم، لأنه يحمل رؤية عربية استراتيجية قومية. ويحرص جيش الدفاع الاسرائيلى على ترجمة التقرير الى اللغة العبرية كل عام، ولكنه لا ينشر هذه الترجمة، وانما هى تصدر فى نشرة سرية محدودة التوزيع. ومعنى ذلك انهم لا يريدون للرؤية الاستراتيجية العربية التى يتضمنها التقرير ان تؤثر ـ فيما لو نشرت على نطاق واسع ـ على الرأى العام الاسرائيلى.

نحو مبادرة حضارية عربية

في ضوء ما سبق، نعتقد أن الوقت قد حان، والظروف قد نضجت لصياغة مبادرة حضارية عربية. ونقصد على وجه التحديد تقديم وبلورة مجموعة متماسكة من الأفكار والمقترحات حول عدد من الموضوعات الأساسية التى تشغل بال التفكير العالمى.

نحن فى حاجة الى رؤية عربية محددة لكيف يمكن تحقيق السلام العالمى، وكيفية حل الصراعات الاقليمية، واعادة النظر فى مفهوم التنمية والمساعدات الاقتصادية المشروطة، وفى حل مشكلة مديونية العالم الثالث، وأفكار محددة حول كيف يمكن اصلاح نظام الأمم المتحدة، وكيف يمكن تحرير الشرعية الدولية من ازدواجية المعايير، سواء بالنسبة لحق التدخل الذى يساء استخدامه، كما رأينا فى حالة حصار الشعب العراقى، أو فى حالة العقوبات ضد ليبيا، وكيف يمكن احترام الديمقراطية وحقوق الانسان.

وأخيرا وليس آخيرا كيف يمكن ان نمارس حوار الحضارات بدلا من الحرب ضد الحضارات غير الغربية التى تدعو لها أصوات غربية عنصرية.

هذه هى العناصر الأساسية للمبادرة الحضارية العربية التى ندعو اليها، والتى لايمكن صياغتها فى شكلها النهائى، بغير اسهام نشيط وفعال من كافة المنتديات الثقافية العربية فى المشرق والمغرب على السواء، وفى مقدمتها لجنة الدفاع عن الثقافة القومية .

فلتكن مقالتنا مجرد تحية للمثقفين القوميين العرب، الذين مازالوا على ولائهم لقناعاتهم الراسخة، والتى تقوم على فكرة جوهرية: نحن أمة عربية واحدة، وعلينا ان نناضل ليس فقط للدفاع عن هويتنا الثقافية، ولكن للإبداع فى مجال الفكر العالمى.

(١٧)

التبعية الثقافية فى عالم كونى

منذ سنوات ابتدع عديد من العلماء الاجتماعيين الذين ينتمون الى امريكا اللاتينية نظرية خاصة عن العلاقات الاقتصادية والسياسية بين البلاد الرأسمالية المتقدمة وبلاد العالم الثالث وأطلقوا عليها نظرية التبعية. وهى فى احدى صياغاتها المشهورة ترصد العلاقات المتشابكة بين ما يطلق عليها بلاد «المركز» والمقصود البلاد المتقدمة وبلاد «التخوم» أو «الأطراف» ويقصد بها بلاد العالم الثالث.

ذاعت هذه النظرية على وجه الخصوص فى الأوساط اليسارية الفكرية فى مختلف انحاء العالم، ووصلتنا منذ سنوات فى العالم العربى. وسرعان ما تحولت من مجرد نظرية وصفية تحاول تشخيص العلاقات المعقدة بين البلاد المتقدمة والبلاد المختلفة الى شعار سياسى يشهره خصوم النظم السياسية العربية فى وجهها، على أساس أنها نظم تابعة اقتصاديا وسياسيا.

وقد أدرك بعض انصار النظرية أنها لو قنعت بالتوصيف، واكتفت بالتأكيد على استغلال المركز للأطراف، فإنها فى الواقع لا تكون قد قدمت

* جريدة الاهرام ٢٠ / ١٢ / ١٩٩٣م.

جديدا. فالتحليلات التقليدية سبق لها من قبل فى تحليل الاستعمار الغربى لشعوب العالم الثالث ان ركزت على تحويل الفائض من «الأطراف» الى المركز باعتبارها الآلية الرئيسية التى قام عليها الاستعمار التقليدى، بالإضافة الى آليات أخرى، أهمها الحصول على المواد الخام بأسعار رخيصة، وتوجيه النمط الانتاجى بما يفيد اقتصاديات المركز فى المقام الأول.

وحين انتهى الاستعمار التقليدى فى الخمسينات نتيجة حركة تحرر العالم الثالث، ظهرت نظرية الاستعمار الجديد، لكى تركز على الهيمنة الاقتصادية لدول المركز، وتغلغلها فى صميم نسيج دول الأطراف. نظرية التبعية فى الواقع أجادت الاستفادة من كل هذا التراث، غير ان النقد الرئيسى الذى وجه اليها كان سؤالا جوهريا:

وماذا بعد؟. بمعنى أنه حتى لو سلمنا بصحة التشخيص، فما هى وسائل الخروج من التبعية؟

مأزق نظرية التبعية

تعددت الإجابات على هذا السؤال، وان كان يمكن الاشارة الى اجابتين بارزتين: الأولى تحدثت عن أهمية التنمية المستقلة، والثانية ركزت على فك الارتباط بين دول الأطراف والمركز الرأسمالى.

فيما يتعلق بالتنمية المستقلة يمكن القول انها تحولت فى الوطن العربى من مجرد شعار مرفوع ضد التبعية، الى محاولات جادة لاستكشاف أبعادها قام بها فريق من أبرز العلماء الاجتماعيين العرب، فى اطار مركز دراسات الوحدة العربية. وقد عقد المركز ندوة جامعة حول الموضوع، قدمت فيها اسهامات ممتازة، دار حولها نقاش خصب، وطبعت أعمال الندوة فى مجلد

ضخم، وهذا المجلد سيظل فى المكتبة العربية يمثل أكثر المحاولات اكتمالا لبحث التنمية المستقلة.

والتنمية المستقلة فى أحد أبرز معانيها تعنى الاعتماد أساسا على الموارد الذاتية، وعدم اللجوء الى الخارج إلا فى أضيق الحدود، مع حرص شديد على استقلالية القرار الاقتصادى، وعدم تأثره بضغوط دول المركز. وهى تنمية من المفروض ان تقوم على أساس التخطيط الرشيد، والادارة الفعالة للموارد الاقتصادية، والحرص على اشباع الحاجات الأساسية للجماهير العريضة، على أساس ان التنمية ينبغى ان يكون الانسان هو محورها الأساسى.

ولو حللنا هذه النظرية نقديا، لاكتشفنا انه بالرغم من الوجاهة الظاهرية لمنطلقاتها، إلا ان عيبها الرئيسى انها تتجاهل الواقع السياسى والاقتصادى على الصعيد المحلى والقطرى والدولى. هى أشبه ما تكون برسم صورة مثالية لعالم خيالى، يعمل فيه صناع القرار للصالح العام، حتى لو تعارض ذلك مع مصالحهم الطبقية، فى الوقت الذى تتصور فيه الممارسة فى الفضاء الاقتصادى وكأنه خال من الضغوط الاقليمية والدولية، بحيث يتمتع صانع القرار بحرية كاملة فى وضع استراتيجياته وتحديد وسائله. غير ان الصورة الواقعية بعيدة جدا عن هذا الموقف المثالى. فلا يمكن ان يتخلص صناع القرار فى بلاد العالم الثالث من تأثير ادراكهم لمصالحهم السياسية، كما ان حركتهم فى المجال الاقليمى والدولى، ليست طليقة كما يتصور أنصار نظرية التنمية المستقلة.

أما الاجابة الثانية فأشهر من قال بها الاقتصادى المصرى المعروف عالميا سمير أمين. وهو من دعاة فك الارتباط بين دول العالم الثالث والمركز

الرأسمالى، أما كيف يمكن ان يتم ذلك عمليا، فلا يمكن ان تجد عنده اجابة محددة وقاطعة. وهكذا تصبح هذه النظرية أيضا من قبيل التمنيات، التى لا يمكن ان تخضع لاختبارات الواقع الدولى.

التبعية الثقافية

وقد أدت كل أوجه الانتقادات التى عرضنا لها بايجاز الى ذبول نظرية التبعية، وخصوصا بعد انهيار الاتحاد السوفيتى والكتلة الاشتراكية، وذلك لسبب بسيط ان هذه الأقطار كانت تمثل بديلا عمليا للنموذج الرأسمالى. غير ان هذا البديل سقط سقوطا مدويا، وبالتالى حرمت نظرية التبعية من دليل عملى، كان عادة يستخدم للتدليل على ان النموذج الرأسمالى يمكن تجاوزه بنموذج آخر.

وبالرغم من تهافت نظرية التبعية الاقتصادية، فسرعان ما ظهرت لها صيغة فى المجال الثقافى، وأصبح مفهوم التبعية الثقافية كثير التردد على السنة نقاد النموذج الرأسمالى، وخصوصا بين مثقفى العالم الثالث الذين ينتمون الى اليسار.

ويحاول أنصار التبعية الثقافية تعقب المسار التاريخى لعملية التحديث فى بلادهم، ويربطونها بالاستعمار، الذى فرض التحديث الغربى، وفقا لمنطلقاته، وخدمة لأهدافه، متجاهلا فى ذلك الخصوصيات الثقافية لبلاد العالم الثالث.

وهناك فى هذا المجال اجتهادات شتى تتراوح بين الاعتدال والتطرف فى تقييم مسيرة التحديث فى هذه البلاد. المعتدلون يرون ان التحديث على النمط الغربى كانت له ايجابيات واضحة، فقد فتح البلاد المتخلفة على آفاق التجديد فى المجال السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى. بنيت دول

حديثة، تقوم على أساس دستور، ونظمت سلطات الدولة وفق مبدأ توزيع السلطات، وصيغ القانون بالمعنى الحديث بدلا من الأعراف البالية، وركز على مبدأ سيادة القانون، وحدثت البنية الاقتصادية، بالرغم من نهب الموارد لحساب دول المركز، كما ان التعليم قد انتشر بعد تعميم التعليم الأساسى وانشاء الجامعات، وتحررت المرأة، وقامت الصحافة الحديثة، وتبلور دور الفرد باعتباره فاعلا سياسيا واقتصاديا واجتماعيا. غير ان التحديث أيضا له ـ فى نظر هؤلاء ـ سلبيات، لعل أهمها تجاهل التراث الوطنى وتهميشه، وخلق نخب سياسية ترتبط مصالحها الطبقية بالغرب على حساب شعوبهم، بالإضافة الى فرض نظريات سياسية واقتصادية لم تكن لها فاعلية فى مواجهة التخلف الذى ترسف فيه بلاد العالم الثالث.

أما المتطرفون فهم هؤلاء الذين يدينون مسيرة التحديث جملة وتفصيلا.. فالتحديث فى نظرهم خطيئة كبرى لأنه تم على اساس النموذج الغربى، وهذا مرفوض فى ذاته. وكل ما يقال عن التنوير الذى قامت به أجيال متتابعة من المثقفين الوطنيين الذين ينتمون لاتجاهات فكرية شتى، هو بمصطلحاتهم تنوير تابع، ومحصلته لا شئ، لأنه لم يقم أساسا على الابداع من الداخل، وإنما انبهر انبهاراً غير مبرر للغرب.

والغرب لدى هؤلاء المتطرفين غرب واحد لا تمييز بين اتجاهاته ومدارسه، وتياراته. هو غرب مرفوض جملة وتفصيلا، لأنه يمثل «الآخر» وهذا الآخر كان عدوا لشعوب العالم الثالث ومازال وسيظل عدوا الى الأبد. واذا كان الأمر كذلك فكيف يجوز «للأنا» أى شعوب العالم الثالث ومثقفيه ان تتعامل مع هذا الآخر المرفوض؟

والحقيقة ان مقولة التبعية الثقافية تحتاج الى وقفة نقدية، أكثر جدية من الانتقادات السطحية التى يوجهها عدد من المثقفين العرب، الذين استسهلوا ترديد الكلمة، حتى تحولت المسألة الى ببغاوية مملة!

وهذه الوقفة النقدية التى ندعو لها لابد لها ان تستند إلى نظريات ومناهج علم اجتماع المعرفة الذى يدرس المعرفة فى تفاعلها مع البناء الاجتماعى بكل مكوناته. وفى هذا المجال لابد ان نوسع آفاقنا لكى نطبق المنهج المقارن، لنرى ــ على سبيل المثال ــ كيف صنعت اليابان الحديثة، وكيف تفاعلت مع الفكـر الأوروبى، وما الذى اقتبسته، وماهى الآليات التى اعتمدت عليها للخروج من اسار المجتمع اليابانى التقليدى الى رحاب المجتمع اليابانى الحديث؟

ولا شك ان مجال التفاعل بين الأفكار ونقلها من البيئة الغربية الى بيئات أخرى يثير نقاطا متعددة تحتاج الى تأمل. وفى هذا الصدد يجوز ان يطرح سؤال: هل يمكن اجتزاء الأفكار والمؤسسات ونزعها من سياقها وزرعها فى سياق أخر؟ وهل ــ لو حدث ذلك ــ يمكن ان تنجح العملية؟

وردنا على هذا السؤال هو بالإيجاب. لسبب بسيط، هو ان هذه العملية هى التى قامت عليها العلاقات بين الشعوب، والتفاعلات بين الحضارات. وتثبت هذه الحقيقة كل الدراسات التاريخية التى رصدت التفاعل بين الأمم والشعوب فى حالات الحرب وفى أوقات السلم على السواء. ولا يمكن القول ان هناك حضارات اكتفت بذاتها، ولم تتأثر اطلاقا بقيم وأفكار الحضارات الأخرى. ألم تتاثر الحضارة الاسلامية بالفلسفة اليونانية؟ وهل كانت الحضارة الاسلامية فى عهود ازدهارها تابعة للحضارة اليونانية، لأنها فتحت أبوبها أمام الجديد، ووسعت آفاقها فى مواجهة المختلف؟

ومن ناحية أخرى فالحضارة الغربية تأثرت تأثرا بالغا بالحضارة الاسلامية وخصوصا من خلال الاحتكاك بالحضارة الاسلامية فى الأندلس، بل ان البحوث الجديدة التى نفت استقلالية الحضارة الغربية وردها مباشرة الى الحضارة اليونانية، أثبتت ان هناك أصولا آسيوية وافريقية للحضارة الغربية. هكذا تحدث المؤرخ الأمريكي مارتن برنال فى كتابه الخطير «أثينا السوداء: الأصول الافريقية الآسيوية للحضارة الغربية». وهو الكتاب الذى أثار أعظم الجدل فى الدوائر الفكرية الغربية، لأنها قضت على أوهام ما يطلق عليه نظرية «المركزية الأوروبية» التى نصبت من أوروبا المعيار فى تقييم التقدم.

من هنا يمكن القول ان أنصار نظرية التبعية الثقافية، قنعوا فى الواقع برفع الشعار، دون ان يبذلوا جهدا كافيا للتدليل عليه. لقد اختلطت الحداثة بالغرب، لأنه كان منبعها، فهل نرفضها ـ مهما كانت بعض سلبياتها ـ لا لشىء إلا لكونها قادمة من الغرب، أو مفروضة بواسطته؟

لقد شاعت ـ خصوصا بعد الحرب العالمية الثانية ـ أساليب متعددة للحياة مستمدة من الخبرة الغربية، وساعدت ثورة الاتصال على إشاعة هذه الأساليب، وحرصت الأنظمة السياسية فى العالم الثالث على اشباع الحاجات الأساسية لمواطنيها، من خلال انتاج يحاكى الانتاج الغربى. ولايمكن فى الواقع نقد هذه العملية جملة وتفصيلا. فقد ارتفع مستوى الحياة بين الطبقات المتوسطة والفقيرة، وتحسنت نوعية الحياة لدى قطاعات واسعة نتيجة استخدام الأدوات والتكنولوچيات الحديثة، وهذه تطورات ايجابية من وجهة نظرنا.

ومن الطبيعى فى عملية النقل والاقتباس والابداع الذاتى ان تحدث تشوهات فى القيم هنا وهناك، ولكن يبقى السؤال: هل هناك تغير اجتماعى أو ثقافى يمكن ان يحدث فى العالم بغير سلبيات؟

ويبقى ان نختبر صدق مقولات نظرية التبعية الثقافية فى ضوء حقائق العالم الكونى الذى نعيش فيه، والذى لن تجدى فى مواجهته التخندق وراء حصون الخصوصية الثقافية، أو الانقطاع عن متابعة ما يجرى فى الفكر العالمى خوفا من تلوث الذات بالأفكار المسمومة الواردة الينا من الغرب!

(١٨)

الأصولية فى مواجهة الكونية

هناك إجماع بين الباحثين فى العلوم الاجتماعية ان مفهوم الكونية Globalism أحد المفاهيم الأساسية لفهم المجتمع العالمى المتغير. وهناك ـ كما قررنا فى المقدمة التحليلية للتقرير الاستراتيجى العربى لعام ١٩٩٢ ـ اتفاق فكرى بين المراقبين للحياة الدولية على ان العمليات السياسية والأحداث والأنشطة فى عالم اليوم لها بعد كونى دولى متزايد. وقد عبر أحد الباحثين عن ذلك بقوله: انه «فى عصر الاتصالات السريعة من الطبيعى ان الأحداث السياسية أو التطورات فى جزء من العالم سوف تؤثر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على العملية السياسية فى مجتمعات أخرى بعيدة. ويتضح هذا الارتباط بصورة أدق فى حالات الأزمات مثل حرب الخليج فى عام ١٩٩١، أو أزمة الصواريخ الكوبية فى عام ١٩٦٢، عندما أثرت الأحداث البعيدة على السياسات الداخلية فى عدد من الدول، وعندما كان لأفعال عدد صغير، لايتعدى عدد أصابع اليد الواحدة من صناع القرار، نتائج كونية حقيقية.»

* جريدة الاهرام ٢٧ / ١٢ / ١٩٩٣م.

وبدون الدخول فى التفاصيل، يمكن القول بأن هناك أربع عمليات أساسية للكونية، وهى على التوالى:

ـ المنافسة بين القوى العظمى

ـ الابتكار التكنولوجى

ـ انتشار عولمة الانتاج والتبادل

ـ التحديث

والحقيقة ان الكونية فى معناها الدقيق تتجاوز بكثير مصطلح العالمية الذى درجنا على استخدامه منذ سنوات، لنصف النظام العالمى سواء فى شقه الرأسمالى أو الاشتراكى. ذلك ان مفهوم الكونية يعكس حقيقة أساسية مفادها زيادة الترابط والالتحام بين الأجزاء المكونة لكوكب الأرض، من النواحى السياسية والاقتصادية والثقافية والاعلامية بصورة لم تشهدها البشرية من قبل. وأصبح اتخاذ قرار سياسى أو اقتصادى فى بلد ما، يمكن ان يؤثر فعلا على حياة ملايين البشر فى أماكن بعيدة.

غير انه لا ينبغى ان يقر فى الأذهان ان العملية الكونية التى يتعمق مجراها كل يوم، هى العملية الوحيدة التى تميز هذه المرحلة التاريخية، بل ان هناك عملية مضادة لها تصارعها، وهى عملية التفكك والتشرذم الذى تشهده بعض الأقطار. وما الثورة العرقية التى نشهد تجلياتها كل يوم، والتى تظهر فى حركات الانفصال عن الدول المركزية، أو فى مظاهر التمسك أو التعصب للذات الثقافية، إلا علامات بارزة على هذه العملية التى نتحدث عنها.

ومع ذلك يمكن القول بأنه مهما كانت ظواهر التفكك والتحلل فى بعض المناطق الثقافية، أو فى بعض البلاد، فمما لاشك فيه ان الكونية بالمعنى الذى حددناه من قبل هى عملية تاريخية، لن تجدى مقاومتها بمجرد نقدها أو اعلان السخط عليها. غير انها ليست فى نفس الوقت عملية حتمية تبسير فى طريق معبد ومعروف سلفا. ذلك ان المعركة الكبرى التى تدور الآن حول الكونية، لا تتعلق بقبولها أو رفضها من ناحية المبدأ، ولكن تتصل بالقواعد والقيم والمعايير التى ينبغى تأسيسها لتوجيهها لصالح البشر، بدلا من ان تدفع تحت وطأة مصالح الدول العظمى لتحقيق هيمنتها على مقدراتهم.

الكونية وحق التدخل

واذا أخذنا «حق التدخل» على سبيل المثال، باعتباره خير معبر عن الكونية السياسية، فيمكن القول بأنه يسود الآن اعتقاد ان السلام العالمى أخطر من ان يترك تحت رحمة قادة محليين أو اقليميين، يتخذون ما شاءوا من قرارات الحرب أو السلام. وأن من حق المجتمع العالمى ان يتدخل ولو بالقوة العسكرية لكى يقر السلام، ويمنع انتشار الحرب الى مناطق أخرى. واذا كان هناك اجماع حول ذلك، إلا ان الخلاف يظهر فيما يتعلق بمفهوم ومدى حق التدخل والوسائل التى يمكن تطبيقها فى هذا المجال. ولعل حرب الخليج خير مثال لممارسة حق التدخل باسم المجتمع الدولى، حين قادت الولايات المتحدة الأمريكية تدخلا دوليا واسعا لمواجهة غزو العراق للكويت. غير ان القرارات الخاصة بحصار العراق، وتأثير ذلك على الشعب العراقى ذاته مثار للجدل والخلاف. والسؤال هنا: هل من حق

المجتمع الدولي ـ من أجل عقاب قيادة سياسية ما خالفت الشرعية الدولية بقراراتها وأفعالها ـ معاقبة الشعب نفسه، وعلى أى أساس؟

وهناك أسئلة أخرى متعددة، تتعلق بازدواجية المعايير فى ممارسة حق التدخل. والنقد المشروع هنا يثير سؤالا: لماذا تنشط الولايات المتحدة وحلفاؤها الغربيون لممارسة حق التدخل فى مواجهة العراق، ولا تطبق نفس الممارسة فى مواجهة اسرائيل ومخالفاتها الجسيمة للقانون الدولى، وقهرها المستمر للشعب الفلسطينى؟

واذا حللنا صورة أخرى من صور حق التدخل فى المجالات الانسانية، فإن حالة التدخل فى الصومال تصلح مثالا بارزا. واذا كان هناك اتفاق على انه كانت هناك حاجة انسانية ملحة للتدخل الانسانى فى الصومال لوقف المجاعة، التى أثقلت الضمير الكونى الانسانى، بالرغم من تشكك بعض الأصوات فى نوايا الولايات المتحدة الأمريكية، فإن الخلاف سرعان ما يتبلور حول الوسائل. فقد تحول التدخل الانسانى الى تدخل عسكرى انتقامى نتيجة لهجوم بعض قوات الجنرال عيديد على قوات الأمم المتحدة، وسرعان ما تحولت المهمة من مهمة انسانية الى مطاردة للجنرال الهارب عيديد، والذى كان المطلوب القبض عليه حيا أو ميتا. ولم تتغير هذه الممارسة العشوائية إلا بعدما تبين عقمها، وتم بالتالى اللجوء الى المفاوضات السياسية. خلاصة ذلك كله ان الكونية السياسية مازالت فى بداياتها، ومن هنا يدور الصراع المحتدم حول القيم والمعايير التى ينبغى ان تحكمها.

غير انه فى مواجهة الكونية، هناك حركات قومية وأصولية تنشط فى الهجوم عليها، والتمرد على ممارساتها، وخصوصا فى المجال السياسى

والمجال الثقافي. في المجال السياسى هناك رفض للهيمنة الغربية على النظام الأمني العالمى، والذى تحاول فيه الولايات المتحدة الأمريكية ان تراقب سباق التسلح، وان تتدخل لمنع انضمام دول العالم الثالث للنادى الذرى. وفى المجال الثقافى هناك رفض لمحاولة الكونية الثقافية تعميم قيم الديمقراطية على الطريقة الغربية، جنبا الى جنب مع آليات السوق الرأسمالية.

الأصوليات المعاصرة

تتزعم مقاومة الكونية بجوانبها السياسية والاقتصادية والثقافية أصوليات متعددة. واذا كانت الأصولية تستخدم أساسا لوصف بعض الاتجاهات الدينية سواء فى اليهودية أو المسيحية أو الاسلام، إلا ان لها معنى أوسع، يصدق على أى ايديولوجية حتى لو كانت وضعية فى منبتها، مادية فى اتجاهاتها، كالماركسية على سبيل المثال. ولعل التعريف الذى يقدمه قاموس لاروس الفرنسى للأصولية حين يذهب الى انها «موقف اولئك الذين يرفضون تكييف عقيدة مع الظروف الجديدة» يصلح نقطة انطلاق لنا اذا أردنا ان نناقش هؤلاء الأصوليين، ماركسيين كانوا أو اسلاميين، الذين يعجزون عن تكييف عقائدهم مع الظروف الجديدة.

ويمكن القول بأنه من النماذج البارزة لمقاومة الأصولية الدينية للكونية باسم الاسلام الشيعى «النظام الايرانى». فهذا النظام أقام دولة دينية، وأشاع ايديولوجية اسلامية منغلقة تقوم على التعصب الدينى، والهوس السياسى بتصدير الثورة الاسلامية للخارج، وهو بذلك يمارس اثارة القلاقل والاضطرابات فى الوطن العربى، وفى منطقة الشرق الأوسط على اتساعها.

واذا تأملنا محاولة الثورة الايرانية الفاشلة احاطة نفسها بسور الصين العظيم، حفاظا على نقائها الديني، فهذا فى حد ذاته وهم باطل. لا يستطيع مجتمع معاصر، فى أى بقعة على الأرض ان ينعزل عن موجات الكونية التى غزت كل الأقطار، ونفذت الى كافة المجتمعات.

واذا كانت ايران باسم الأصولية الاسلامية تواصل معركتها الخاسرة ضد الكونية، فإن هناك أصوليين ماركسيين وراديكاليين يواصلون بمنهج متهافت، وحجج سقيمة، شن معركة ضد الكونية وضد الغرب، تحت شعار مقاومة التبعية الثقافية. وفى نظر هؤلاء كل فكرة آتية من الغرب، لو تم تبنيها فى بلادنا، فإن ذلك يعد تبعية!

وقد وصل التطرف الى مداه عند بعضهم لدرجة الدعوة الصريحة لأن يكف الباحثون فى بلادنا عن الاطلاع على الأدبيات الغربية الحديثة حتى لا يتأثروا بها وبسمومها الفكرية! وهكذا يمكن القول بأن هؤلاء الأصوليين الماركسيين لا يختلفون أبدا عن الأصوليين الاسلاميين الذين تخصصوا فى هجاء الغرب باعتباره ماديا وملحدا! والغرب هنا ينظر اليه على وجه الاجمال وبدون التمييز الضرورى بين مختلف تياراته واتجاهاته.

وفى تقديرنا ان معركة الأصوليات مع الكونية بالطريقة التى تدار بها، وبالذهنية المنغلقة التى تصدر عنها، معركة خاسرة.

التحدى الحقيقى أمامنا فى العالم الثالث ليس اقامة سد ترابى امام فيضان الكونية، ولكنه يكمن فى عملية إحياء ثقافية ضرورية، تقوم على تكوين

العقل النقدى، وعلى التفاعل الايجابى الخلاق مع فكر الآخر، مما يسمح لنا بالقبول أو الرفض من موقع المعرفة والاقتدار، لا من موقع الجهل أو التجاهل.

ولن تغنينا ممارسة النقد للآخر، بما ارتفعت درجة موضوعيته وعلميته. ذلك أنه لابد لنا ان نشارك الآخر فى عملية الابداع الفكرى والسياسى النشيطة فى مختلف المراكز الثقافية العالمية. وينطلق ذلك من يقيننا اننا لسنا أقل من الآخرين موهبة، ولا أدنى مرتبة، فالعقل الانسانى ـ كما سبق لديكارت ان أكد ـ فى كتابه الشهير «مقال فى المنهج» أكثر الأشياء توزعا بين الناس.

(١٩)

الاستجابات الإبداعية والفوضائية الفكريــة

ليس هناك خلاف على ان المناخ الفكرى فى العالم يسوده عدم اليقين. ويبدو أن التغيرات الكبرى التى شهدناها ابتداء من عام ١٩٨٩ وما بعده، لم تلحق فقط عديدا من الثوابت السياسية، ولكنها تعدت ذلك الى مجال مناهج التفكير ذاتها التى يتبناها المحللون والباحثون والمثقفون فى اقترابهم من المشكلات الاقتصادية والسياسية والثقافية.

سقوط الاتحاد السوفيتي وانهيار الكتلة الشرقية وانتهاء الحرب الباردة ليست أحداثا عادية يمكن أن تحدث فى أى يوم، بل ان خطورتها تكمن فى كونها أشبه بتصفية أحداث سياسية ومعارك ايديولوجية استمرت أكثر من سبعين عاما متصلة. وقد أدت هذه الأحداث الدرامية الى اضطراب فكرى شديد، لم يخرج منه الباحثون والمثقفون حتى الآن. ولكن لو تأملنا أنماط استجابات المفكرين والباحثين على مستوى العالم، وفى الوطن

---

* جريدة الاهرام ٣ / ١ / ١٩٩٤م.

العربى وفى مصر، لوجدنا تباينا شديدا فيها. ويمكن أن يرد هذا التباين الى عوامل شتى، لعل أبرزها سرعة الاستجابة، ومدى القدرة على التكيف مع المتغيرات الجديدة، والقوة الابداعية فى رسم السياسات وتحديد المواقف، وكل ذلك فى مقابل البطء فى الاستجابة، والعجز عن التكيف، والافتقار الى الخيال السياسى، وفى الحالات المتطرفة ممارسة الغوغائية الفكرية على حساب التفكير العقلانى الرشيد.

استجابات العقل الغربى

من المؤكد أن مؤرخ المستقبل سيعنى عناية شديدة بتحليل الاستجابات الفكرية التى صدرت عن العقل الغربى إزاء التحديات الجديدة فى عصر مابعد الحرب الباردة، والذى نعيشه فى الوقت الراهن، ذلك لأننا نعيش فى أتون معركة ايديولوجية كبرى تتعدد فيها الأطراف، وتتشابك القضايا، ولا يمكن لأحد أن يزعم أنه يمكن أن يحقق النصر النهائى.

وأذا أردنا أن نتأمل هذه المعركة، لأدركنا أن هناك صراعا ضاريا بين اتجاهات متعددة تدور فى رحاب العقل الغربى. لدينا أولا الاتجاه الذى أراد بذكاء استثمار الهزيمة المدوية للنظم الشيوعية، فى الزعم بأن هذا يعد انتصارا نهائيا لمذهب الليبرالية السياسية والحرية الاقتصادية. وربما يكون على رأس هذا الاتجاه المفكر الأمريكى اليابانى الأصل فرانسيس فوكوياما صاحب نظرية نهاية التاريخ الشهيرة. ويلفت النظر بشدة فى هذه المحاولة، أنها لم تكن بيانا سياسيا مصاغا فى عبارات انشائية بقدر ما كانت محاولة جادة لزيارة فلسفة التاريخ بمدارسها المختلفة، والوقوف طويلا عند نظرية هيجل ومحاولة الاستناد اليها، للتنبؤ التاريخى، والزعم بأنه قد أقفل باب الاجتهاد السياسى مرة واحدة والى الأبد، بعد الانتصار الذى حققته الليبرالية، والتى ستصبح

هى مذهب الانسانية جمعاء فى القرن الحادى والعشرين، بل الى أن يرث الله الأرض ومن عليها!

وهذه النظرية بحتميتها الصارمة تقف مضادة لتيار مابعد الحداثة النشيط الآن فى الفكر الغربى، والذى يقوم على أساس أن الحتمية قد سقطت سواء فى التاريخ أو فى المجتمع. بمعنى أن التاريخ الانسانى أصبح مفتوحا أمام خيارات متعددة، وأنه ليست هناك صيغة واحدة لتنظيم المجتمع الانسانى يمكن أن تدعى لنفسها العصمة، وأن الفرد الانسانى ـ بعد سقوط الأنظمة الشمولية والسلطوية ـ ينبغى أن يمارس حقه فى الاختيار بغير قهر ايديولوجى.

غير أنه يقف فى مواجهة هذه النظرية الاطلاقية ـ التى صاغها فوكوياما ـ نظرية أخرى نسبية، تنفى أن تكون الليبرالية على النسق الغربى هو الاختيار الوحيد، بل أن بعض ممثليها يذهبون بعيدا الى القول بأن الديموقراطية ـ فى صيغتها الأمريكية ـ لا يمكن تصديرها الى الخارج. أولا لأنه ليست هناك نظرية ديمقراطية متماسكة، بل هناك مجموعةمثل عليا لا ترتبط بالضرورة فى نسق فكرى عضوى، وثانيا لأن التاريخ الاجتماعى الفريد لكل بلد من شأنه أن يجعله يتعامل مع الديمقراطية بطريقته الخاصة.

واذا تركنا جانبا هذا التيار الايديولوجى باتجاهاته المختلفة اطلاقية كانت أو نسبية، وركزنا على التيارات الأخرى لأدركنا أن هناك حالة ابداعية بالغة الخصوبة يمر بها العقل الغربى فى الوقت الراهن. وهذه الحالة تتمثل أساسا فى التسليم بحقيقة أن عديدا من النظريات قد سقطت فى مجال العلاقات الدولية والسياسة المقارنة وعلم الاجتماع، وأن هناك حاجة ملحة للتجديد

الفكرى من خلال صياغة أطر نظرية أكثر قدرة وكفاءة فى التعامل مع حقائق العالم المعاصر.

وفى تقديرنا أن مهمة الباحثين فى العالم الثالث بوجه عام، وفى الوطن العربى بشكل خاص متابعة وتقييم ونقد هذه النظريات الجديدة، لأن دخولها فى مجال التطبيق، وخصوصا حين يتبناها صانعو القرار، سيؤثر تأثيرا بالغا على مصالحنا الوطنية والقومية.

استجابات العقل العربى

ويمكن القول بأن العقل السياسى العربى قد استجاب ـ وإن كان بصورة مختلفة ـ للمتغيرات العالمية. أولا بدأت حركة نشيطة بين المثقفين والكتاب العرب، ونظمت عديداً من مراكز الأبحاث العربية ندوات ومؤتمرات لمناقشة مختلف القضايا التى تثيرها هذه المتغيرات ولا شك أنه كان من علامات الصحة أن تبادر بعض الحكومات والنظم العربية بتكليف باحثين ينتمون الى اتجاهات مختلفة بكتابة دراسات فى الموضوع، أو الاشتراك فى مؤتمرات لبحثها. وبالرغم من تصاعد صيحات بعض المثقفين العرب فى هذه الحقبة، بطريقة غوغائية ضد هذه المتغيرات، الا أن أصواتهم ضاعت فى زحمة السعى الجاد لفريق آخر من المثقفين لاكتساب المعرفة ومتابعة الأحداث، وتقديم الرؤى الجديدة.

كانت المسيرة الفكرية للعقل العربى تشى بأننا استجبنا استجابة معقولة لتحدى المتغيرات العالمية، وبدأنا عملية البحث الشاق، سعيا لصياغة البدائل المعقولة. غير أن حرب الخليج التى نشبت فجأة وبدون مقدمات، بعد الغزو العراقى للكويت أوقفت هذه المسيرة التى كانت فى بداياتها، وأدت الى

تشرذم واضح فى صفوف المثقفين العرب، بعد أن انقسمت الأنظمة العربية، وتبددت طاقات الجماهير فى دروب ملتوية بتأثير الشعارات العراقية الملتبسة.

وقد أدت الحرب بكل ملابساتها المعقدة، الى ارتداد عدد من المثقفين العرب عن عقلانيتهم التى شهدناها فى مرحلة ماقبل الحرب، وتخليهم عن إيمانهم المعلن بالديمقراطية، لكى يعلنوا موافقتهم الصريحة أو الضمنية للمخطط العراقى، فى ضوء فكرة تحقيق الوحدة العربية بأى ثمن حتى لو كان ذلك بالقوة العسكرية. ومثل هذا الموقف يعد ارتدادا حقيقيا ونكسة فكرية خطيرة.

وتتالت الأحداث بعد الحرب، وكان أبرزها انعقاد مؤتمر مدريد، وقبول الأطراف العربية المختلفة بمبدأ التفاوض مع اسرائيل، فى ضوء شعار الأرض فى مقابل السلام. وتعثرت مفاوضات مدريد لأسباب شتى، واذ بالعالم يفاجأ باعلان الاتفاق الفلسطينى ـ الاسرائيلى الذى تم الاتفاق عليه فى مفاوضات سرية عقدت فى أوسلو.

الغوغائية الفكرية

وقد أدى عقد هذا الاتفاق الى صعود صوت الغوغائية الفكرية فى مصر وفى الوطن العربى من جديد. ذلك أنه قد نكبنا ـ فى الساحة الثقافية والفكرية ـ بوجود أصوات تحترف المعارضة من أجل المعارضة، وهذه الأصوات تمرست بكتابة الموضوعات الانشائية التافهة الخالية من أى مضمون فى منابر شتى. وهى أصوات مدربة، يعلو ضجيجها فى ندوات فكرية وسياسية شتى. وهم هؤلاء الذين من أيسر الأمور عليهم نعت مخالفيهم فى الرأى ـ سواء كانوا من صناع القرار، أو من المثقفين بالعمالة

والخيانة. ارتفعت موجة الغوغائية الفكرية، ولكن واجهتها جهود علمية رصينة لم تقنع بعبارات الرفض والشجب التقليدية، وانما عكفت على دارسة المتغيرات الجديدة بعد اتفاق «غـزة ـ أريحا »أولا لكى تحلل الموقف بدقة، سعيا وراء تعظيم المكاسب العربية وتقليل الخسائر الى أدنى معدل ممكن. وبعض هذه الجهود لم تقنع بمجرد الرصد أو التحليل او النقد، وانما تعدت ذلك الى تقديم سيناريوهات متعددة قابلة للتطبيق، ويمكن أن يتبناها المفاوض الفلسطينى فى سعيه الشاق نحو تأكيد هويته الفلسطينية فى اطار كيان فلسطينى مستقل، وكذلك المفاوض العربى، سواء كان سوريا أو لبنانيا أو أردنيا.

وقد طرحت بعض هذه الجهود العلمية التى توجهها رؤية قومية بصيرة فى ندوات عربية هامة أبرزها ندوة «التحديات الشرق أوسطية» التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية فى بيروت، والتى شارك فيها الكاتب، بالإضافة الى نخبة من المفكرين السياسيين العرب. وبالاضافة الى هذه البحوث، يمارس بعض الباحثين والكتاب حقهم المشروع فى الاجتهاد والابداع، سواء فى مجال البحث عن حلول عملية لمختلف المشكلات، أو فى التحذير من المخاطر، أو فى دعم اليقين العربى من كوننا لسنا مجرد أصفار فى معادلة شرق أوسطية ستفرض علينا فرضا. ولو كان هذا صحيحا فأين ارادتنا السياسية، وأين امكانيات نضالنا كمثقفين نستطيع أن نتصدى لمواطن الخطر؟

غير أن هذه المسيرة الفكرية التى يتصدرها باحثون ومثقفون من اتجاهات شتى، تشوبها أصوات غوغائية احترفت الادعاء السياسى، وتريد الزعم بأنها

بمفردها تمتلك الحقيقة المطلقة. وما كان لنا أن نهتم بمجرد التعقيب عليها، نظرا لأن تأثيرها محدود بحدود مجموعة من المراهقين الفكريين، الذين يظنون أن الجمود العقائدى شرف لايدانيه شرف، وأن الرفض المطلق تاج على رؤوس المثقفين، وأن الواقعية السياسية مرض خبيث على هؤلاء الأدعياء تجنبه بكل طريقة.

غير أن الذى يدعونا الى مجرد الاشارة الى بعض هؤلاء أنهم يفتقرون الى النزاهة الفكرية فى عرض آراء مخالفيهم فى الرأى، ويتعمدون تزييف أفكارهم، واجتزاء الكلمات من سياقها. يقول واحد منهم فى مقال نشره مؤخرا فى جريدة «العربى» بكل ادعاء، أنه بعد أن فاض به الكيل لما يكتبه بعض أساتذته وأصدقائه مضطر لأن يرد على سمومهم الفكرية! وهو لا يدرك ـ للأسف ـ أنه بهذا المقال يتوج فى الواقع مسيرته غير الحافلة باعتباره زعيما لتيار الغوغائية الفكرية، لقد وعدنا بالرد على أستاذه الدكتور سعيد النجار ولكن ما أبعد الشقة بين التلميذ والأستاذ!

(٢٠)

الكونيـة والمستقبليـة

دأب أحد القراء الكرام على مراسلتى فى الفترة الأخيرة لكى يعلق على الأوراق الثقافية التى أنشرها كل أسبوع.

وأشهد ان رسائله زاخرة بالعلم وبالثقافة العميقة. وقد تعلمت منها كثيرا، وخصوصا أنها ليست رسائل عادية، بقدر ماهى أشبه بمذكرات بحثية رصينة موثقة بالمراجع الفرنسية والانجليزية الحديثة، مما يعكس ثقافة كاتبها الموسوعية. وقد شاء له تواضعه أن يوقع رسائله بتوقيع لا يتغير كل مرة هو « من مواطن بسيط، نصف متعلم، من الشارع المصرى».

وقد ظللت أنتظر الفرصة المناسبة للرد على آرائه وملاحظاته النقدية، وخصوصا أننى لا أعرف عنوانه، وأعتقد أن الفرصة قد حانت اليوم بعد أن تسلمت رسالته الأخيرة التى يعلق فيها على مقالى «الأصولية فى مواجهة الكونية» الذى نشر فى الأهرام فى السابع والعشرين من ديسمبر ١٩٩٣.

ويطرح الأستاذ الفاضل علىّ سؤلا محددا: هل مفهوم الكونية كما استخدمته فى المقال وحددت سماته الأساسية، يختلف عن مفهوم

* جريدة الاهرام ١٠ / ١ / ١٩٩٤م.

المستقبلية؟ وخصوصا ـ كما يقول ـ أننى جعلت المستقبلية أساسا للدراسات الكونية. ويستشهد الأستاذ بعدد من المراجع الفرنسية والانجليزية الحديثة في مجال المستقبليات. ويحدد فكرته عن المستقبلية بكونها فى جوهرها، وأنا أقتبس فيما يلى من رسالته «هى ارتباط أعمق وأوثق بمفهوم التقدم فى كافة ميادينه وقطاعاته، على أساس أن الانسان فى هذا الوجود:

أ ـ حقيقة بيولوجية متطورة، غير جامدة، مهما كابر فى هذا المكابرون.

ب ـ ان هذا الكائن الإنسانى، كائن مفكر، لا حدود لآماد تفكيره، وبالتالى لآماد تطلعاته المادية والمعنوية.

حـ ـ ان حضارات هذا الانسان، من أجل تحقيق فكرة التقدم ماديا ومعنويا، يجب أن تتطور فى تلاحق، وبالتالى يجب أن تتقابل وتتجاذب بل وتتلاحم لأنها ميراث مشترك للإنسانية، لا يجدى حياله جمود أو نفور أو ازدراء أو تعصب».

ويطلب قارئنا الفاضل منى مزيدا من توضيح فكرى حول هذه القضية.

الكونية عملية تاريخية.

والقارئ المثقف محق فى طرحه للقضية، لأن المعرفة بمفهوم الكونية ما زالت فى بداياتها، وهو يختلط فى أذهان الكثيرين بمفاهيم أخرى مغايرة.

لقد سبق لى فى مقالتى المشار اليها أن حددت أربع عمليات أساسية للكونية وهى: المنافسة بين القوى العظمى، والابتكار التكنولوجى، وانتشار عولمة الانتاج والتبادل، والتحديث.

وأعترف أن هذا التعريف الموجز بالكونية لا يكفى ولا يشبع غليلا، لأن كل عملية من هذه العمليات، تحتاج لفهمها الى بحوث إضافية قد

لاتكون المقالة الأسبوعية مكانا مناسبا لها. ولذلك أقنع بأن أبرز فكرة أساسية سبق لى أن لمستها بخفة فى مقالاتى الماضية. ومفادها أن الكونية ـ كما حددت سماتها ـ ليست ايديولوجية جديدة، نستطيع أن نقبلها أو أن نرفضها، وانما هى مجموعة متشابكة من العلاقات المعقدة والمركبة، ستصبح هى ـ إن شئنا أن نستخدم مفهوما شائعا ـ هى روح القرن الحادى والعشرين. ونعنى بذلك أنها عملية تاريخية تشهد انتقال المجتمع الانسانى من عهد الدول المنفردة، أو الكيانات الاقليمية كالمجموعة الأوروبية وغيرها، الى عهد جديد سيشتد فيه التفاعل والتلاحم العضوى بين الدول والكيانات الاقليمية، والثقافات الوطنية، بحيث ستشهد تعمق التفاعلات الاقتصادية بصورة غير مسبوقة، وتتجاوز نظريات تقسيم العمل الدولى التقليدية، وتفوق ممارسات الشركات العابرة للقارات، وتعلو على آفاق الاعلام الدولى كما نشهد آثاره فى الوقت الراهن. واذا أخذنا احدى صور الكونية البارزة، وهى الكونية الثقافية التى هى بصدد التشكل، لأدركنا أنه مطروح على الانسانية اشكالية جديدة تتمثل فيما يطلق عليه الآن الثقافة الكونية. وهذه الكونية تطرح أسئلة شتى لابد أن نعنى بها فى العالم الثالث خصوصا عناية خاصة. ولعل أبرز هذه الأسئلة: هل يتجه العالم بشرقه وغربه، وشماله وجنوبه، الى صياغة معايير أخلاقية وسياسية واجتماعية يتم الاتفاق عليها، لتصبح هى مقياس مختلف ضروب سلوك الدول والأنظمة والثقافات مهما تعددت؟ وهل لو تم الاتفاق على هذه المعايير، يمكن أن تتحول الى اطار ينبنى عليه نسق من الجزاءات توقع على المخالفين، وتكون تعبيرا عن الارادة الكونية؟ وكيف يمكن أن تتشكل هذه الارادة الكونية؟ هل ستكون مجرد اعادة انتاج لنظام الهيمنة العالمى الذى أتاح للدول العظمى فى السابق استعمار

دول العالم الثالث ونهب مواردها تحت شعار عبء الرجل الأبيض فى تمدين الشعوب المستعمرة، والذى واصل قهر هذه الشعوب بعد حصولها على الاستقلال؟ أم أن هذه الارادة الكونية، والتى قد تتمثل فى منظمة جديدة للأمم المتحدة، ستنهض على أساس من قواعد احترام مختلف الثقافات الانسانية، وتطبيق معايير العدالة فى التعامل ـ بغير ازدراجية فى المعايير ـ مع كل الانظمة السياسية والدول على قدم المساواة؟ هذه أمثلة قليلة على التساؤلات التى تثيرها اشكالية الكونية الثقافية. واذا أضفنا إليها الأسئلة الخاصة بهل ستؤدى هذه الكونية الى التأثير السلبى على الثقافات الوطنية والقومية، نصبح أمام قائمة كاملة من الأسئلة التى تحتاج الى بحث دقيق، وتأمل، ونقد، ورؤية مستقبلية.

المستقبلية

ولعل هذا ينقلنا مباشرة الى السؤال الأساسى الذى طرحه قارئنا الفاضل: هل الكونية مرادفة للمستقبلية؟

وجوابنا ـ على سبيل القطع ـ لا. لأن الكونية كما أوضحنا ليست مبحثا علميا جديدا، ولاهى ايديولوجية مبتكرة، وإنما هى عملية تاريخية، بكل ما تحمله كلمة التاريخية من معنى. ومن هنا لايمكن تصور ان يكون للكونية أنصار وخصوم، إلا اذا أراد البعض ـ نتيجة لقصور فى المعرفة أو ضعف فى الادراك ـ افتعال معارك وهمية. ولكن المعركة الحقيقية ليست فى مجال قبول الكونية أو انكارها، ولكن فى ميدان ماهو نسق القيم الذى ينبغى بلورته لكى يقود هذه العملية التاريخية الكبرى. هنا بالتحديد مجال الصراع الايديولوجى العنيف، بين تيارات فكرية شتى موزعة توزيعا عادلا بين الشرق والغرب والشمال والجنوب! ونعنى بذلك أن خريطة التوجهات الايديولوجية

ينبغى أن تنبسط لتشمل أنماط الاستجابات المتعددة للكونية، بغض النظر عن الجنس واللون والعقيدة. وكما أشرنا من قبل هناك أصوليات متعددة فى العالم، اسلامية ومسيحية ويهودية. وهناك تيارات عنصرية متعددة فى العالم، لا ينفرد بها الغرب، وانما لها وجود فى العالم الثالث نفسه، وخصوصا ازاء بعض الأقليات أو الطوائف.

ومن هنا أهمية متابعتنا النقدية لهذه المعركة الفكرية الكبرى، التى تدور حول القيم والمعايير التى ينبغى بلورتها لتوجيه مسار الكونية بأنماطها المتعددة. ليس ذلك فقط، بل من واجبنا ـ فى الوطن العربى ـ أن نتكاتف من خلال حوار ثقافى ديمقراطى ومنفتح لكى نصوغ مبادرة حضارية عربية، نسهم بها فى هذا الجدل الدائر، وتكون معبرة عن المفهوم العصرى لقيم الحضارة العربية الاسلامية. وبذلك نكون قد أسهمنا فى حوار الحضارات، بدلا من القناعة بنقد الآخر، وشن الحرب عليه، مما من شأنه أن يقوى النزعة العنصرية التى تدعو للتصادم والحرب بين الحضارات.

غير أن هذه المبادرة الحضارية وغيرها، لايمكن لها أن تتم بغير رؤية مستقبلية. وهذا من شأنه أن يدفعنا لإبداء رأينا أولا فى المستقبليات، أو الدراسات المستقبلية. وعلينا أولا أن نقرر أن المستقبليات FUTUROLO-GYهى مبحث علمى جديد، ظهر فى إطار العلوم الاجتماعية منذ عقود قليلة. وقد نهض على أساس مسلمة بسيطة وإن تكن هامة فى ذاتها، مفادها أنك لكى توجه الحاضر فى المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية، لابد لك أن تستشرف المستقبل. وهكذا نشأت منهجيات متعددة لاستشراف المستقبل، ورسم صور متعددة له. غير أن هذه المنهجيات دخلت فى صراع علمى حاد، بحكم أن كلا منها كان ينتمى الى مدرسة خاصة

من مدارس علوم المستقبل. وهذه المدارس قامت ـ فى كثير من الأحيان ـ على أسس ايديولوجية متعارضة. هناك من علماء المستقبل من يصدرون عن رؤية متشائمة للمصير الانسانى، وربما كان الممثل لهذا التيار «نادى روما» الذى أحدث دويا فى العالم حينما أصدر كتابه الشهير «حدود النمو» منذ أكثر من ثلاثين عاما. وكان الكتاب يقدم صورة بالغة القتامة لمستقبل الإنسانية.غير ان مجموعة أخرى من علماء المستقبل ينتمون الى أمريكا اللاتينية، وجهوا نقدا عنيفا لهذه الرؤية، على أساس أنها تعبر عن مرحلة الانهيار التى تمر بها الدول الرأسمالية، وتنطلق مقولاتها من مسلمات لا يمكن قبولها. وصاغوا نموذجا مضادا اشتهر باسم «نموذج بارولتشى» تضمن صورة مختلفة تماما لمستقبل الانسانية، لأنها تقوم على ضرورة القضاء على التعامل غير المتكافىء بين دول الشمال ودول الجنوب، كمقدمة ضرورية لصياغة مستقبل انسانى أكثر عدلا وانسانية بالنسبة لكل الشعوب.

وهكذا يمكن القول أنه فى الوقت الذى تعتبر فيه الكونية عملية تاريخية، فإن المستقبليات ليست أكثر من مبحث علمى متخصص ومتطور، يهدف الى الاستشراف بهدف تغيير الحاضر.

ويثور الآن السؤال الرئيسى: هل هناك صلة مابين الكونية والمستقبلية؟ والإجابة بنعم. وذلك لأن المعركة الكبرى الدائرة الآن فى دوائر التفكير العالمى تدور حول صورة المستقبل التى ينبغى أن نرسمها من الآن لهذا النظام الكونى الجديد. وهذه الصورة لا يمكن أن نرسمها بغير أن نستعين ـ

بصورة مباشرة أو غير مباشرة ـ بمفاهيم ومناهج ونظريات وبحوث علم المستقبل. ففى الحديث عن الكونية الاقتصادية على سبيل المثال سيثار سؤال حول ماهى صورة النظام الائتمانى العالمى فى المستقبل؟ وماهى الأشكال الجديدة التى سيتخذها تقسيم العمل الدولى؟ وماهى المنافع التى ستعود على الدول المتقدمة والخسائر التى يمكن أن تلحق بالدول النامية؟ وفيما يتعلق بالكونية السياسية تثار أسئلة أخرى: هل سيشـهد العالم منظمة جديدة للأمم المتحدة، تتجاوز المنظمة الراهنة، بحيث يمثل فى مجلس الأمن القوى الدولية البارزة كاليابان، والمانيا؟ وهل ستمثل دول العالم الثالث بعدالة فى مراكز صنع القرار فيها؟ وهل تتجه دول العالم الثالث الى تعددية سياسية شبيهة بالتعددية السياسية الغربية؟ واذا انتقلنا الى الكونية الثقافية ـ خصوصا اذا أدت الى اضعاف الثقافات الوطنية ـ لتساءلنا هل من شأنها أن تقضى على التنوع الثقافى الذى كان دائما مصدر إثراء متجدد للإنسانية جمعاء؟ أسئلة متعددة، تربط ربطا لافكاك منه بين الكونية والمستقبلية لدرجة تجعلنا نقرر أن المعركة الكبرى الدائرة الآن موضوعها: الكونية ومستقبل المجتمع الإنسانى.

(٢١)

خطاب التكفير
فى مواجهة الحداثة

من علامات التخلف الفكرى والتدهور الحضارى التى لا يمكن أن يكون حولها خلاف صعود خطاب التكفير وانتشاره فى أدبيات وكتابات من ينعتون أنفسهم بالكتاب الإسلاميين فى صراعهم الدائم مع خصومهم الفكريين. ويعتمد هذا الخطاب فى بنيته وآلياته على عدد من المسلمات الخاطئة، والتى لابد لها أن تسلم إلى نتائج باطلة.

ولعل أولى هذه المسلمات أن هناك جماعات من الناس أطلقوا على أنفسهم اسم «الإسلاميين» الذين يزعمون أن الله سبحانه وتعالى قد اختصهم ـ دون غيرهم من سائر البشر ـ لكى يكونوا هم المفسرين للنصوص الدينية، والقائمين على حماية الدين من المعتدين عليه. وأخطر من هذا كله، تجاسرهم على نعت من يخالفهم الرأى بالكفار الخارجين عن الدين.

* جريدة الاهرام ١٧ / ١ / ١٩٩٤م.

وهذه الجماعات ـ بالرغم من تعدد مشاربها وتباين توجهاتها ـ لها هدف واحد لا تريد أن تحيد عنه، وهو تقويض الدولة الراهنة، بزعم أنها علمانية، وإقامة سلطة دينية تحل محلها، تقوم دعائمها على النص الدينى، تحت شعار الحاكمية لله وليس للبشر. وتنصب الحملة ـ بصورة مباشرة أو غير مباشرة ـ على الحداثة بمفهومها الغربى، والذى انتقل إلى الوطن العربى مع بدايات النهضة العربية الأولى.

ونظراً لغموض مفهوم الحداثة ـ على المستوى النظرى ـ فقد وجد هؤلاء أن الفرصة مواتية أمامهم لإطلاق الأحكام ضد الغرب المادى الملحد، وفى مواجهة الحداثة الغربية التى ترجمت فى وعيهم ببعد واحد منها هو العلمانية.

ولعل السؤال الرئيسى الذى ينبغى إثارته: ماهى هذه الحداثة الغربية الملعونة التى اقتبسناها من هذا الغرب المادى الملحد؟ إن مكوناتها الرئيسية ـ على الصعيد العملى ـ هو صياغة قانون حديث يحكم المعاملات بين الأفراد، ويحدد العلاقات بين المواطنين والدولة، حيث يلعب فى هذا المجال مبدأ سيادة القانون دوراً أساسياً. ولكن قبل القانون والتشريع اقتبسنا فكرة الدستور الذى ينص على مصدر السلطات، ويحدد السلطات الأساسية، السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية فى ظل مبدأ الفصل بين السلطات. واقتبسنا أيضا فكرة الأحزاب السياسية، باعتبارها ـ فى تعدديتها ـ تعبر عن المصالح الطبقية المختلفة، وعن رؤى العالم المتباينة. واقتبسنا فكرة إصدار صحف منتظمة، كوسيلة من وسائل رقابة الرأى العام على ممارسة سلطات الدولة المختلفة لوظائفها. واقتبسنا فكرة التعليم العام،

والتى على أساسها أنشئت المدارس الحديثة فى مصر. واقتبسنا فكرة الجامعة كمؤسسة أكاديمية مستقلة، وبناء على ذلك أنشئت عشرات الجامعات المصرية، والتى أمدت البلاد بالمتخصصين فى كل المجالات والذين هم فعلاً عمد النهضة المصرية الحديثة.واقتبسنا الأساليب الحديثة فى الزراعة والرى والحفاظ على الصحة العامة. واقتبسنا أساليب الصناعة الحديثة. واقتبسنا أخيراً أساليب الإعلام الحديثة من إذاعة وتليفزيون. باختصار شديد مجمل مانعيش فى ظله من منجزات حضارية مقتبس مباشرة من الحضارة الغربية.

ترى ما العيب فى ذلك؟ وهل كانت لدينا ـ لحظة التفاعل الحضارى مع الغرب ـ حضارة وطنية بديلة قادرة على إشباع الحاجات المادية والروحية للجماهير، وتركناها عامدين متعمدين، واتجهنا إلى الغرب؟ أم أننا ـ فى تلك اللحظة التاريخية ـ كنا نرسف فعلاً فى إسار التخلف المادى والحضارى معاً، وكان هذا الحل.. هو الحل الوحيد؟

غير أننا تعودنا منذ زمن على الخطاب الإسلامى التقليدى الذى درج كل صباح ومساء على هجاء الغرب ـ هكذا على الإطلاق وبدون تفرقة بين ثقافاته المتعددة ـ وعلى الادعاء بأننا فقط من دون خلق الله نحتكر الروحيات فى حين يرسف هذا الغرب الملحد فى الماديات. وهى ثنائية زائفة كما هو واضح، ولا علاقة لها لا بالتاريخ ولا بالحقيقة. ولكن لابأس! هذه وجهة نظر فريق منا آثروا الاستناد إلى عمود الماضى، واعتمدوه باعتباره مرجعيتهم الأساسية فى فهم الحاضر واستشراف المستقبل. غير أن هذا الخطاب لو قنع بذلك لما كان فى ذلك ضير، غير أنه حين يتحول ليصبح خطاباً سياسياً يستخدم مختلف الأساليب لتقويض الدولة الراهنة، وإلغاء دستورها، وتغيير طبيعة المجتمع، باسم الحاكمية لله وليست للبشر، وبدعوى

أن العلمانية التى تدعو الفصل بين الدين والدولة شرك بالله، فنحن نكون أمام ظاهرة بالغة الخطورة، ينبغى التصدى الثقافى لها، لأن هذا الخطاب الدينى السياسى، يعد هو منبع الإرهاب العشوائى الذى استشرى فى الآونة الأخيرة.

ونريد أن نناقش ـ بكل هدوء وموضوعية ـ نموذجين من هذا الخطاب الاسلامى، الأول يدعى أن ثمة فصيلا من العلمانيين مشركين بالله، والثانى يدعى أن هناك تطرفاً علمانياً فى مقابل التطرف الدينى السائد. وخطورة هذه العينة من الكتابات، أنها من انتاج كاتبين إسلامين مرموقين، ينتميان ـ كما هو شائع ـ إلى التيار الإسلامى المعتدل والمستنير. مما يجعلنا نتساءل: إذا كان هذا هو الاعتدال والاستنارة، فماذا عن التطرف؟!

العلمانيون والمشركون

النموذج الأول من خطاب التكفير الذى نحلله موضوعياً، أنتجه فى شكل مقالة نشرت فى جريدة الشعب بتاريخ ٧ يناير ١٩٩٤ صديقنا الكاتب الإسلامى المعروف محمد عمارة. ولابد لنا أن نلقى نظرة عجلى على منتج النص. فالكاتب قام بدور تنويرى هام ـ فى مرحلته الفكرية الأولى ـ حين قام بطبع الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى والشيخ محمد عبده وغيرهما من رواد النهضة العربية. واستطاعت كتاباته الأولى عن المعتزلة أن تلفت النظر إليه باعتباره باحثاً جاداً يقدم الجديد من خلال الالتزام بقواعد المنهج العلمى. غير أن محمد عمارة ـ فى مرحلة تطوره الثانية ـ انقلب إلى مبشر عنيف بأفكار الحاكمية لله دون البشر، ثم أضاف إلى رصيده أيضاً تحوله إلى مهاجم لايهدأ للعلمانيين. وهو كاتب غزير

الإنتاج عنده قدرة فذة على إعادة إنتاج نص واحد كتبه منذ سنوات، ليخرجه فى ثلاثين أو أربعين نصاً أخر. والنص الذى نناقشه اليوم هو إعادة إنتاج لما كتبه فى السنوات العشر الأخيرة فى نفس الموضوع، غير أنه تفوق على نفسه هذه المرة، لأنه ابتكر نظرية تكفيرية جديدة يدين بها خصومه العلمانيين، ويطالب بدق أعناقهم والخلاص منهم مرة واحدة وإلى الأبد. يقول محمد عمارة ـ لافض فوه ـ هناك صنفان من العلمانيين: الأول علمانيون ماديون ملاحدة. والثانى علمانيون يؤمنون بالله خالقاً لهذا الكون ومافيه ومن فيه، ويعبدون الله بأداء المناسك والشعائر الفردية، وقد يكون منهم ـ كما يقرر ـ ورعون ومتنسكون فى الشعائر والمناسك والطقوس، ولكنهم «يعزلون الذات الإلهية عن تدبير شئون العمران البشرى وحكم الاجتماع الإنسانى، قاصرين الحكم والتدبير فى هذه الميادين الدنيوية على العقل والتجريب وحدهما، أى أنهم جاحدون للشريعة».

ولا يقنع عمارة بوصفهم، ولكنه قرر باعتباره المفتى الأكبر أن يصدر حكماً عليهم فقرر «وهم هنا إذا شئنا رأى الإسلام فيهم: مؤمنون بالله خالقاً للكون، وكافرون به كمدبر وحاكم فى شئون الدنيا والدولة والاجتماع والسياسة والاقتصاد وغيرها من شئون وميادين العمران، فهم ليسوا كفاراً بإطلاق، وليسوا بكاملى الإيمان، إنهم مؤمنون ببعض الكتاب وكافرون ببعضه».

هذا هو الحكم الذى أصدره القاضى محمد عمارة. ولكنه كأى قاض محترم لم يقنع بالمنطوق، وإنما أضاف إليه الحيثيات.. فقرر أن علمانيتهم

«قد جعلتهم (يشركون) مع الله (طواغيت) جعلوها الحاكمة والمدبرة، دون الله، فى الاجتماع البشرى والعمران الإنسانى. فهم فى الحقيقة التى لايعلمها كثيرون منهم صنف من (المشركين) يسيرون على درب أسلاف لهم من القدماء».

وأخيراً استطاع عمارة بعبقرية فذة أن يصوغ نظرية تكفيرية جديدة حتى يأخذ بخناق هؤلاء العلمانيين المشركين، ولا يترك لهم أى فرصة للنجاة. فقرر أنهم يسيرون على درب «الوثنية ـ الجاهلة ـ المشركة» وهكذا تنطبق عليهم أوصاف ثلاثة: وثنيون وجاهليون ومشركون. والطريف حقاً أن عمارة قرر أن هذه النظرية التى تحدد سمات هؤلاء العلمانيين الملاعين قد تكون مفاجأة لقطاع كبير منهم. ويتساءل ببراءة «لكن هل تسهم مرارة هذه الحقيقة فى إيقاظهم من الغفلة، أو يظلون فى غيهم سادرين؟».

والحقيقة اننا لو حاولنا الرد على هذا الكلام، لتفنيد هذا الفكر المتهافت، لكان ذلك إهانة للعقل المصرى الحديث. هذا العقل الذى شيد دعائمه رواد كبار، علمونا دروس حرية التفكير، والحق فى الاجتهاد، وضرورة الحوار، ولكنهم أبداً لم يرسوا أسسا لتفكير المخالفين فى الـرأى، ولا سمحوا لأنفسهم فى صراعهم الفكرى من أجل تحديث مصر، أن ينعتوا فريقاً من المسلمين بأنهم وثنيون وجاهليون ومشركون.

وهذه هى العينة الأولى من الفكر الإسلامى المعتدل والمستنير.

التطرف العلمانى

والنموذج الثانى الذى نشير إليه أنتجه كاتب إسلامى مرموق هو الأستاذ فهمى هويدى ونشر فى شكل مقال بالأهرام بتاريخ ١١ يناير ١٩٩٤ بعنوان: من يمارس الإرهاب الفكرى؟

وهو كاتب اشتهر برصانة أسلوبه، ومنهجيته فى العرض، وبتتبعه الدقيق لإنتاج مخالفيه فى الرأى. والمقال الذكى يبدو كما لو كان مناقشة هادئة للحملة التى شنها عديد من الأقلام ضد عضو مجلس الشعب المحترم الذى قدم استجواباً فى المجلس ضد السيد وزير الثقافة، فيما اعتبر هجوماً على الثقافة ذاتها، وليس نقداً لبعض ممارسات وزارة الثقافة.

والحق أن الاستجواب الذى قدمه العضو المحترم ـ الذى يدافع الكاتب عنه بحرارة ـ تجاوز النقد إلى الهجوم الكاسح على الممارسة الثقافية الراهنة فى مصر ـ فى بعض قطاعاتها ـ بدون أدلة. فالرجل أطلق عدداً لا يحصى من الأحكام التعميمية على المجلات التى تصدرها وزارة الثقافة، والتى هى فى الواقع منابر حقيقية لنشر التنوير وإشاعة المنهج العقلانى فى التفكير، فى مواجهة الفكر الخرافى والممارسات الثقافية المتخلفة التى تتبناها جماعات إرهابية شتىّ تتستر بالإسلام وهو منها براء. بالإضافة إلى أن الاستجواب يستخدم مصطلحات غامضة بغرض الهجوم غير المبرر على كل ممارسات وزارة الثقافة وسياسة الوزير، والذى يمكن أن نتفق معه فى أمور ونختلف معه فى أمور أخرى، غير أنه لايمكن إنكار أنه وزير للثقافة يمتلك رؤية محددة يحاول من خلالها نشر الثقافة فى مختلف الميادين. ومن هنا فمحاولة إدانته باعتبار أن سياسته من شأنها «تغريب الثقافة الوطنية» ليست سوى إعادة إنتاج لنفس الحملة التى تتبناها تيارات الإسلام السياسى ضد التحديث والحداثة والعلمانية.

قام الأستاذ فهمى هويدى بعرض تحليلى بارع لكتابات من هاجموا العضو المحترم، ليخلص إلى نتيجة أساسية سبق له أن صمم مقالته لصياغتها

وهى أن هناك ما أطلق عليه «التطرف العلمانى» الذى يعبر عنه هؤلاء الكتاب والذين يمارسون أيضاً الإرهاب الفكرى.

وهكذا تتعادل الكفتان: إرهاب دينى فى ناحية، ولكن هناك إرهاب علمانى في الناحية المقابلة. والمسكوت عنه فى هذا الخطاب الذكى أن ما يطلق عليه إرهاباً علمانياً ليس سوى تمسك هؤلاء الكتاب بأحكام الدستور المصرى، التى تنص على كفالة حرية التفكير والاعتقاد، ودفاعهم المجيد عن تراث العقل المصرى الحديث ضد كل محاولات الردة الفكرية، ولإجهاض إنشاء محاكم تفتيش دينية تشق الصدور، وتتعقب النوايا، وتصدر أحكاماً بغير سند لتكفير الناس.

(٢٢)

فى أى زمن نعيش ؟

سؤال يطرحه بعض المثقفين العرب فى الآونة الراهنة: هل الزمن العربى الذى نعيشه يماثل الزمن الغربى؟ بعبارة أخرى هل نعيش كعرب فى نفس المناخ الذى يسيطر على الزمن الغربى بمشكلاته ومناهج تفكيره، أم أن الزمن العربى، نتيجة للفجوة التاريخية الكبيرة بيننا وبين الغرب زمن له خصوصية خاصة، ولا علاقة له بالزمن الغربى؟

سبق للمفكر الايرانى المشهور على شريعتى ان أثار هذا السؤال المحورى حين قرر انه ينبغى على المثقف ان يسأل نفسه أولا: فى أى زمن نعيش؟ هل نعيش فى القرن الثامن عشر عصر صعود العقل والعقلانية، أم نعيش فى القرن التاسع عشر عصر الثورة الصناعية، أم فى القرن العشرين عصر الثورة العلمية والتكنولوجية؟ وفى تقديره ان الاجابة على هذا السؤال هى التى ستحدد طبيعة المشكلات التى ينبغى على المثقف فى المجتمعات الاسلامية أن يتصدى لها.

---

* جريدة الاهرام ٢٤ / ١ / ١٩٩٤م.

تذكرت هذه الاشارة القديمة لعلى شريعتى، بمناسبة مقال نشره مؤخرا الدكتور هاشم صالح الباحث السورى المقيم فى باريس فى جريدة الشرق الاوسط بعنوان «نحن والفكر الاوروبى: شئون وشجون» (فى ١٩٩٤/١/١٨).

كان هاشم صالح قد تصدى للتعريف بالاتجاهات الحديثة فى الفكر الاوروبى، مقدرا ان هناك فجوة معرفية فى الوطن العربى، بإنجازات العلوم الاجتماعية الغربية الحديثة. غير انه ما ان بدأ حتى توقف مقررا انه ينبغى ان يتساءل أولا عن الجدوى! بعبارة أخرى ماجدوى ما يقوم به اذا كانت هناك فروق حضارية كبرى بين المجتمع العربى وبين المجتمع الاوروبى الحديث.

يقول هاشم صالح فى بداية مقالته مقدما اعترافه بين يدى القارىء: «أعترف بأنى اشعر بنوع من الحيرة وعدم الاطمئنان او عدم الرضا وأنا أكتب هذه المقالات.. وليست الحماسة هى التى تنقصنى ولا الرغبة، وانما شىء آخر مختلف تماما. انه شىء يتجاوزنى ويتجاوز كل مثقف عربى فى الوقت الراهن. شىء لا حيلة لنا به واقصد بذلك التفاوت الهائل بين مستوى المعرفة فى المجتمعات الاوروبية الحديثة ومستواها فى مجتمعاتنا العربية والاسلامية، ثم يتساءل بعد ذلك: ما جدوى أن يقدم انجازات الفكر الفرنسى والاوروبى الحديث، اذا كان القارىء العربى لا يعرف الاسس التى قام عليها هذا الفكر؟ وبعبارته هو «مامعنى أن ننقل الى القراء العرب آخر الاتجاهات والمنهجيات.. ان لم يكونوا على علم بالقواعد والأسس التى ترتكز عليها؟ لا معنى ان نتحدث عن آخر مراحل العلوم الانسانية تقدما اذا كانت مرحلتها السابقة لا تزال مجهولة بالنسبة لنا؟».

هذا هو السؤال الاول الذى يطرحه هاشم صالح تعبيرا عن يأسه المطبق مما يقوم به من تعريف بالفكر الغربى الحديث. غير انه يضيف الى هذا السؤال اعترافا آخر أكثر خطورة، فيقرر انه وبكل صراحة لا يحس بمعاصرة للفلاسفة المحدثين فى اوروبا بقدر مايحس بالراحة العميقة مع مفكرى القرن الثامن عشر، وربما السابع عشر بدءا من ديكارت وكوبر نيكوس، وجاليليو واندلاع الصراع بين العلم الحديث والكنيسة. وهذا كما يقرر معناه أن عمره اكثر من ثلاثمائة سنة. ويتساءل: لماذا هذا الشيخوخة؟ ويجيب: لسبب بسيط يتلخص بكلمة واحدة: التفاوت التاريخى.

ويعنى ذلك انه بعد أن توقفنا كعرب وكمسلمين عن انتاج العلم والذى استمر فى القرن الثالث عشر وربما القرن الرابع عشر، متنا أو نمنا نومة أهل الكهف. وحين استيقظنا لم ندر ماذا نفعل؟ هل نركب قطار الحضارة من اخر نقطة وصل اليها، ام نعود الى محطاتها الاولى، نقطعها درجة درجة ومرحلة مرحلة؟

الاسئلة التى يطرحها هاشم صالح اسئلة جادة وخطيرة، لانها تتعلق بصميم تصور المثقف العربى لمهمته فى هذه المرحلة التاريخية الحاسمة التى تمر بها البشرية والوطن العربى على السواء.

هل هناك حقا جدوى ـ أى جدوى ـ من الانشغال بمشكلات الحداثة وما بعد الحداثة، ومن عرض آراء وافكار نجوم الفكر الفلسفى المعاصر امثال ميشيل فوكو ودريدا وليفى ستراوس وبورديو، فى الوقت الذى يرسف فيه المجتمع العربى فى اغلال عصر ماقبل الحداثة؟ المجتمع العربى

الذى تسوده القبلية ويهيمن عليه الاستبداد السياسى، وتغمره فى الوقت الراهن موجات الفكر الخرافى والرجعى هل له علاقة أى علاقة بمشكلات المجتمع الغربى، الذى تسوده الثورة العلمية والتكنولوجية، ويجابه مشكلات انتهاء الحداثة، والدخول فى عالم ما بعد الحداثة والذى يدعو الى الغاء سيطرة المؤسسات الطاغية على حياة البشر، سواء كانت مؤسسات سياسية أو اقتصادية أو اعلامية ؟

ويتندر هاشم صالح ويقول اذا كان فيلسوف فرنسى مثل ميشيل فوكو انفق حياته الفكرية كلها فى نقد هيمنة وطغيان المؤسسات على الفرد الغربى فى اطار مجتمع رأسمالى متحكم، ماذا يهمنا نحن من افكاره هذه، اذا لم تكن عندنا أصلا مؤسسات ؟!

بعبارة أخرى المشكلات الرئيسية التى يتصدى لها هذا المفكر وغيره من المفكرين الغربيين لاعلاقة لها بمشكلاتنا، فلماذا نركز اهتمامنا على افكارهم، اليس الافضل ان نعود القهقرى لكى نتعايش مع فكر الفيلسوف كانط عن مشكلة التنوير، وافكار فولتير عن التعصب او الفهم المغلق للدين، أو نظريات ديدرو وجماعة الموسوعيين لتأسيس العلم ومحاربة العقلية الاتكالية والخرافات الشائعة. او فكر جان جاك روسو عن ضرورة اصلاح التربية والمؤسسات السياسية واشراك الشعب فى اتخاذ القرار.

وفى تقديرنا ان مايدعو اليه هاشم صالح من العودة الفكرية الى الوراء ثلاثمائة عام، دعوة خطيرة، لانها تنطوى فيما تنطوى عليه على اخطاء منهجية. من قال ان دراسة نقد ميشيل فوكو للمؤسسات الغربية القائمة لا يفيدنا لاننا أصلا لا نمتلك مؤسسات ؟

أولا: نحن فى المجتمع العربى نواجه بمؤسسات مختلفة لها ثقل ضاغط على حركة المواطن العربى. ومهما كانت هذه المؤسسات ضعيفة تنظيميا بالمقارنة مع المؤسسات الغربية، فلا يمكن انكار أن دور المؤسسات فى المجتمع العربى له تأثير بالغ على عملية التنشئة الاجتماعية والسياسية. اليس للمؤسسة الدينية دور فى المجتمع العربى، ولعله تعاظم فى العقود الاخيرة؟ أو ليس للمؤسسة السياسية تأثير حاسم على تشكيل الوعى الاجتماعى حتى لو كان وعيا زائفا؟ أوليس للمؤسسات الاقتصادية وقع عميق على ونوعية حياة البشر بممارساتها المختلفة؟ وبغض النظر عن وجود المؤسسات فى المجتمع العربى او غيابها، فإننا نرى أن تجاهل نقد الخبرة الغربية فى المجالات المؤسسية والاجتماعية، اتجاه سلبى، لانه يعزلنا كلية عن فهم تحولات المجتمع العالمى المعاصر.

ونحن لا نملك ترف التقهقر الى الوراء لكى نبدأ مع بدايات التاريخ الفكرى الأوروبى. فمعنى ذلك اننا نحتاج الى مئات السنوات لكى نلاحق التطور الحادث تحت ابصارنا فى اللحظة الراهنة.

ولعلنا نتساءل: لماذا نصوغ القضية وكأنه لاحل الا بالرجوع الى الوراء لدراسة مرحلة تأسيس الفكر الاوروبى، او بالاندفاع الى الامام وعرض وتحليل المنجزات الراهنة بغض النظر عن تاريخها؟ الا يمكن بخيال فكرى ابداعى تصور استراتيجية ثقافية تقوم على دراسة الحاضر.

ومن هنا فى الوقت الذى ينبغى فيه دراسة نشأة وتطور الفكر الاوروبى الحديث باستخدام مناهج علم اجتماع المعرفة، أى بالربط الوثيق بين الانتاج الفكرى والبناء الاجتماعى، لابد لنا ان نعمق ـ عكس مايدعو اليه هاشم

صالح ـ دراسة أحدث التيارات فى هذا الفكر. ونحن نعتقد ان النتيجة الرئيسية التى خلص إليها، وهى ان مشاكلهم ليست مشاكلنا، وان كانت المنهجيات التى يستخدمونها لحل مشاكلهم تهمنا ويمكن لنا ان ننقلها ونستفيد بها، نتيجة خاطئة.

على العكس تماما، نحن نزعم ان مشكلات مجتمع مابعد الحداثة، بالرغم من انها تجابه المجتمع الغربى المتقدم اساسا، هى مشاكلنا ايضا. ذلك ان القضايا الخاصة بسقوط الحتمية التاريخية، وانفتاح التاريخ الانسانى، وتحطم الابنية الشمولية، سياسية كانت أو فكرية، واتساع دائرة الاختيار امام البشر، وانتهاء طغيان وسيطرة العقائد الايديولوجية الجامدة، وتحسين نوعية الحياة، ومجابهة تلوث البيئة، كل هذه ليست مشكلات الفرد الغربى فقط، ولكنها مشكلة الانسان فى كل مكان. دراسة هذه المشكلات باقصى قدر من الدقة، ومن خلال المنهج النقدى، ضرورة اساسية من وجهة نظرنا، ليس فقط لكى نتابع مايجرى فى العالم من حولنا، ولكن ايضا لأنها يمكن ان تساعدنا فى التصدى الكفء لمشكلاتنا فى المجتمع العربى.

ترى هل هناك ماهو افضل من المنهج المقارن، لكى نستبصر بمشكلاتنا، ولكى نواجه الأوهام الخاصة بتفرد الهوية، والأساطير المتعلقة بسيادة العالمية؟

(٢٣)

أزمة العقل التقليدى

يبرز فى المرحلة الراهنة خطاب تقليدى يتبناه مثقفون من اتجاهات فكرية شتى وهو يبسط رواقه على مختلف جنبات المجتمع العربى. وهذا الخطاب يخوض معركة شرسة مع الخطاب العصرى الذى يتبناه مثقفون من مشارب فكرية مغايرة.والسمات الأساسية للخطاب التقليدى انه يتشبث بالماضى، وهذا الماضى المختار المتخيل يختلف بحسب هوية منتج الخطاب، وهو خطاب يهرب من مواجهة الواقع، ولا يعترف بالتغيرات العالمية، أو على الأقل يحاول التهوين من شأنها، أو يدعو بصورة خطابية للنضال ضدها وبغير أن يعرف القوانين التى تحكمها. ومن سماته إلقاء مسئولية القصور والانحراف على القدر أو على الضعف البشرى أو على الأعداء، وهو فى ذلك عادة ما يتبنى نظرية تآمرية عن التاريخ، وهو أخيرا ينزع – فى بعض صوره البارزة – إلى اختلاق عوامل مثالية يحلم دعاته بتطبيقها، بغض النظر عن امكانية التطبيق، أو بعدها عن الواقع.

* جريدة الاهرام ٣١ / ١ / ١٩٩٤م.

أما الخطاب العصرى فهو خطاب عقلانى، يؤمن بالتطبيق الدقيق للمنهج العلمى، وعادة ما يتبنى رؤية نقدية للفكر وللمجتمع وللعالم، وهو خطاب مفتوح أمام التجارب الإنسانية المتنوعة يأخذ منها بلا عقد، ويرفض بعضها من موقع الفهم والاقتدار والثقة بالنفس، ولا يخضع لإغراءات نظرية المؤامرة التاريخية الكبرى، كما انه يعرف انه فى عالم السياسة ليست هناك عداوات دائمة، أو صداقات خالدة، بالإضافة إلى انه ينطلق من أن الحقيقة نسبية وليست مطلقة، وان السبيل لمعرفتها هو الحوار الفكرى والتفاعل الحضارى ولا يدعو لمقاطعة العالم أو الانفصال عنه ولا يدعو إلى استخدام القوة والعنف ولا يمارس دعاته الإرهاب المادى أو الفكرى.

ويخطئ خطأ جسيما أنصار تيار الإسلام السياسى الذى يهدفون جميعا ـ وبلا استثناء ـ إلى تقويض الدولة العلمانية الراهنة وإنشاء دولة دينية محلها، إذا ظنوا أننا داخلون فى معركة فكرية معهم على وجه الخصوص. وذلك ان معركتنا الحقيقية التى تسعى إلى تحديث المجتمع ومجابهة مشكلاته الجسيمة موجهة فى الواقع ضد الخطاب التقليدى بكل صوره وأنماطه، وأيا كانت طبيعته علمانيا كان أو دينيا. ذلك ان هناك خطابا علمانيا تقليديا، كما ان هناك خطابا إسلاميا تقليديا، قد يختلفان فى المنبع والاتجاه، ولكنهما يشتركان فى البنية الفكرية التى يصدران عنها. ومن هنا فتصوير معركة العقلانية التى تخوضها على أنها موجهة فقط ضد الخطاب الإسلامى التقليدى بعيد عن الواقع، وتشهد على ذلك مقالاتنا السابقة فى الأوراق الثقافية، والتى وجهتها فكرة رئيسية هى مواجهة التخلف الفكرى بكل صوره، ومحاولة إرساء منهج علمى لفهم المتغيرات العالمية، والدعوة لمجابهتها من منطلق قومى عربى، يقوم على الرصد الدقيق للوقائع، والرؤية

النقدية لمناخ النظام العالمى، وكشف آليات هيمنته، والدعوة لحشد القوى الفكرية والسياسية لصياغة مبادرة عربية من خلال الحوار الحضارى بين ساسة ومثقفى الوطن العربى، نفاوض على أساسها مؤسسات النظام العالمى، بناء على مشاريع فكرية مدروسة، واقتراحات سياسية واقتصادية محددة، تكفل تشكيل نظام عالمى أكثر عدالة من النظام الراهن، والذى يقوم أساسا على هيمنة القوى العظمى، وقهر شعوب العالم الثالث. وهى مبادرة لا يمكن أن تتم بغير ممارسة فكرية واعية ونضال سياسى مستمر.

أنماط الخطاب التقليدى

ويشهد على صدق ما قلناه مراجعة دراساتنا ومقالاتنا السابقة، والتى وجهنا فيها النقد الصارم للخطاب الماركسى التقليدى، الذى يراوغ فى قبول الحقيقة التى مؤداها أن الممارسة الماركسية سقطت تاريخيا فى إطار تجربة الاتحاد السوفيتى ودول الكتلة الشرقية. وقد استعان هذا الخطاب لتبرير ما حدث بآلية من آليات الخطاب التقليدى الشهيرة وهى أن النص الماركسى صحيح غير أن الممارسة كانت خاطئة. وقلنا من قبل فى أكثر من مرة، انه لايمكن الفصل بين النص والممارسة، وخصوصا إذا أتيح للممارسة حقبة تاريخية كاملة لكى تطبق فيها.وتواتر الممارسة الخاطئة هو الدليل على أن النص فى حد ذاته معيب. واستعان هذا الخطاب، بآليات أخرى، من أهمها نظرية المؤامرة التاريخية، وكان الهدف هو إلقاء مسئولية القصور والانحراف على الآخرين هروبا من مواجهة الذات، وتقاعسا عن الممارسة الشجاعة للنقد الذاتى.

ويصدق ذلك تماما على الخطاب القومى العربى التقليدى، الذى نزع عبر عقود طويلة، إلى إلقاء مسئولية فشل الوحدة العربية على المؤامرات

التاريخية للأعداء، أو على القيادات القطرية الملعونة التى رفضت الوحدة، وذلك بدلا من النقد الشجاع للمنطلقات الفكرية الخاطئة لهذا الخطاب، وكشف الانحرافات بل والجرائم التى ارتكبتها النخب السياسية الحاكمة العربية التى رفعت شعار الوحدة، فى حق شعوبها، وفى حق الشعب العربى ككل. ولا نستثنى من دائرة الخطاب التقليدى الخطاب الإسلامى السياسى المعاصر، لكونه أبرز مثال على الخطاب التقليدى بكل سلبياته التى ألمحنا إليها، بالإضافة إلى الإرهاب الفكرى الذى يمارسه دعاته، والإرهاب المادى الذى تقوم به بعض الفصائل المنتسبة له.

مأزق الخطاب التقليدى

وليس لدينا شك فى أن الخطاب التقليدى يمر بمأزق حقيقى، لأنه عاجز عجزا تاما عن الإجابة عن الأسئلة المطروحة عليه، أيا كان نمطه واتجاهه. وهذا الخطاب لابد له ـ فى بعض الصور البارزة له ـ أن يدفع أصحابه ثمنا فادحا لعدم مواجهة الواقع، بحكم انهم منغمسون فى تشكيل عالم مثالى من صنع خيالاتهم وأوهامهم. وهم فى هذا السبيل لا يعنيهم خرق القواعد المستقرة لحقوق الإنسان، ولا حتى خراب البلاد والعباد. ولعل النظام السودانى الذى يرفع لافتة تطبيق الشريعة الإسلامية هو النموذج البارز لسطوة الخطاب التقليدى ومأساته فى نفس الوقت . وهو نظام يخرق بشكل منظم حقوق الإنسان، ويمنع حرية التفكير والتعبير والتنظيم لأنه لا يؤمن بأى تعددية سياسية كانت أو فكرية، ويمارس الإدارة الاقتصادية للبلاد بطريقة فوضوية أدت إلى ما نشاهده اليوم من التدهور الحاد لمعيشة المواطن السودانى، بالإضافة إلى حركة الهجرة الواسعة للكوادر والمثقفين، هروبا من جحيم الممارسة العشوائية، وكل ذلك لم يمنع أنصار الإسلام السياسى

المعتدلين في مصر من التغنى بهذا النظام واعتباره جنة الله على الأرض، بل النموذج الأمثل الذى ينبغى علينا أن نحتذيه.

وقد أحست بعض الأصوات المتنورة من أصحاب الخطاب التقليدى بأنماطه المختلفة، ان جمود هذا الخطاب قد يؤدى بهم إلى الانزواء بعيدا فى أحد أركان التاريخ المهملة، ولذلك نادوا بأهمية تجديد مقولات خطاباتهم التقليدية. وكانت الخطوة الأولى هى ممارسة النقد الذاتى. وهى خطوة نرحب بها ترحيبا شديدا، لأنها هى أساس أى حوار عقلانى بين الفصائل السياسية والتيارات الفكرية فى الوطن العربى. ولم يتخلف عن هذه الممارسة – لحسن الحظ – تيار واحد من أصحاب الخطابات التقليدية. فقد مارست الحركة الإسلامية نقدها الذاتى فى محاولة جريئة قام بها عالم السياسة الكويتى المعروف عبد الله النفيسى، الذى نشر كتابا هاما عنوانه «الحركة الإسلامية: أوراق فى النقد الذاتى» شارك فيها بدراستهم نخبة ممتازة من أبرز ممثلى هذه الحركة فى الوطن العربى.

كما ان المفكر الماركسى اللبنانى كريم مروة قام بمحاولة هامة فى هذا السبيل فى كتابه «حوارات» والذى طرح فيه مجموعة دراسات له ينقد فيها الحركة الماركسية العربية نقدا ذاتيا، وعلق عليه مجموعة كبيرة من المثقفين العرب، وذلك بالإضافة إلى الدراسات النقدية التى نشرت فى مجلة «الطريق» الماركسية فى أعدادها الأخيرة. وبالإضافة إلى ذلك قام التيار الناصرى بمحاولة فى النقد الذاتى من خلال ندوة كبرى نظمها فى القاهرة مركز دراسات الوحدة العربية ونشرت فى كتاب بعنوان «ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢». وأخيرا قام التيار القومى العربى بمحاولات متعددة فى هذا الاتجاه، وخصوصا فى الحوار الهام الذى عقد بين القوميين والإسلاميين.

غير أن النقد الذاتى هو مجرد خطوة أولى لتخليص الخطاب التقليدى من أزمته الخانقة. ولابد أن تتلو هذه الخطوة خطوة أخرى أكثر حسما، وهى التجديد فى المنطلقات وفى الإطار، للتكيف مع حقائق العالم المعاصر، وللتفاعل الخلاق مع المتغيرات العالمية.

ونجد فى هذا المجال محاولات شتى من كافة التيارات، وإن كانت مازالت فى بداياتها، ولم تقطع بعد المسافات التى ينبغى قطعها فى مجال التجديد. وهى محاولات تتراوح بين التجديد السطحى الذى مازال مربوطا إلى تراث الماضى لا يستطيع منه فكاكا، والتجديد الخلاق الذى يتضمن إضافات إبداعية تستحق المناقشة والتقدير. ومن أبرز أمثلة التجديد الكتاب الهام الذى نشره مؤخرا الدكتور توفيق الشاوى عن «الشورى». ذلك انه محاولة تجديدية إبداعية تستحق المناقشة النقدية من قبل كافة المثقفين العرب، لأنه بناء على مثل هذا الاجتهاد، يمكن أن يقوم حوار حقيقى حول الشورى الإسلامية ونمط الديمقراطية الغربية.

آليات الخطاب المراوغ

غير أنه يعنينا فى النهاية ـ ليس من باب الجدل ـ ولكن من باب إلقاء الضوء الكاشف على آليات الخطاب السياسى الإسلامى أن نحدد الآليات التى يستخدمها سواء فى تقديم أفكاره وتسويقها فى كل مكان، أو فى الحوار الفكرى، أن نعرض بشكل موجز لآليات الرد الذى نشر فى الأهرام عن مقالنا السابق «خطاب التكفير فى مواجهة الحداثة».

١ ـ الآلية الأولى: هى الهروب من التاريخ الى كلام مرسل عن أمجاد الحضارة الإسلامية فى عصورها الزاهرة والتى هى ليست محل أى خلاف، ثم كلام معاد عن الاستعمار وسوءاته.

وبعد مراوغات عدة يخلص الرد إلى صميم ما قلناه حين يقرر «مانعرفه أننا كنا متخلفين حقا، ومغلوبين على أمرنا حقا، ولكن الاكتشاف الذى دلنا عليه الكاتب يدعونا إلى التساؤل عما إذا كنا بالفعل على ذلك القدر الذى ادعاه من الإفلاس والدونية».

ونرد على تساؤله نعم وبالقطع. وننصحه فى هذا الصدد بمراجعة تاريخ الجبرتى ليعرف حقيقة الإفلاس والدونية فى هذه اللحظة التاريخية التى حددناها وهى لحظة اللقاء العاصف بين الحملة الفرنسية والمجتمع المملوكي المصرى. ونحن لم ننف عن أمتنا انها ملكت أى شئ له قيمة، ودراساتنا السابقة تتحدث بوضوح عن أن الحضارة الغربية اقتبست من الحضارة العربية الإسلامية فى عصرها الزاهر طرق التفكير العلمى وانجازاتها الفكرية الباهرة.

٢ ـ الآلية الثانية: هى استخدام المشابهة التاريخية بطريقة ظاهرة الخطأ. فمن قال أن «الصحيفة» التى كتبت فى العهد النبوى ووصفت بأنها «دستور المدنية» هى دستور حقا بالمعنى الحديث للمفهوم كما استخدمناه.

وهل تتضمن حقا ـ كأى دستور حقيقى ـ آلية محددة لانتقال السلطة بالإضافة الى التحديد الدقيق للسلطات الثلاث التشريعية والقضائية والتنفيذية؟ وإذا كانت الإجابة بنعم ترى ما هو سرّ الصراع الدموى على السلطة طوال أغلب مراحل التاريخ الإسلامى وما هو تفسير الانقلابات السياسية المتتابعة والتى اعتمدت على استخدام القوة والعنف والاغتيال؟ وهل صحيح أن التعددية التى سادت فى الدولة العثمانية وقامت على نظام «الملل» تتشابه مع التعددية السائدة فى المجتمع الحديث؟ وهل المشابهة بين جامعة الأزهر العريقة والتى مرت فى أطوار شتى من الصعود والهبوط وبين الجامعة الحديثة على النمط الغربى باعتبارها مؤسسة أكاديمية مستقلة تقوم

على أساس حرية الفكر، وسيادة المنهج العلمى، حيث العقل هو معيار الحكم على الأشياء، يمكن أن تكون صحيحة؟

ونحن أخيرا لا تعنينا المعلومة الثمينة التى أضافها الكاتب إلى معارفنا من أن مصطلح الإسلاميين قديم ابتكره الأشعرى فى القرن الرابع الهجرى، لأن هذا الاستخدام لا علاقة له إطلاقا بمن ينادون اليوم بالإسلام السياسى معتدلين كانوا أو متطرفين. لأن الإسلاميين اليوم يدعون انهم وحدهم القادرون على تفسير الإسلام وإعطائه المضامين السياسية على هواهم، وان خصومهم من المسلمين هم كفار ومشركون. ترى هل كان الأشعرى المعتزلى يصدر فتاوى تكفيرية مشابهة؟

٣ ـ الآلية الثالثة: وهى أخطر آلياته على وجه الإطلاق، هى استخدام الفتوى فى تكفير الخصوم الفكريين، سواء صدرت من مفتى محترف، أو من مفتى هاو يصدر الفتاوى على هواه. ومثالها الفتوى التى أصدرها محمد عمارة ومفادها أن العلمانيين المسلمين الأتقياء الذى لا يؤمنون بمنطلقات الإسلام السياسى هم مشركون وجاهلون ووثنيون. وقد ثنى كاتب الرد على الفتوى متسائلا «وأخذ على الدكتور محمد عمارة قوله ان العلمانيين مشركون بالله. ولا أعرف ما وجه المؤاخذة فى ذلك».

وتكفينا هذه الجملة من كل ما حفل به المقال من ردود مراوغة، لكى نحيى أصحاب الاتجاه الإسلامى على هذا التسامح الفكرى مع خصومهم الفكريين، وعلى إيمانهم العميق بالتعددية التى تقوم على نظام «الملل».

إن كل ما تطلبه «ملة» العلمانيين المصريين هى أن يتعامل معهم دعاة الإسلام السياسى بنفس القدر من التسامح الذى كانت تعامل به الملل فى الدولة العثمانية!

(٢٤)

رسائل إسلامية نقدية

لا يجوز لكاتب ـ أيا كان ـ ينشر فكره فى صحيفة سيارة ان يعلو على النقد. واذا كان الكاتب يتحلى بالموضوعية اللازمة، والحس المنهجي البصير فعليه ان يتبنى الاتجاه الذى مبناه ان الحقيقة نسبية وليست مطلقة. ومن ثم فلكل قضية أكثر من جانب، وليس من الضرورى ان يسلم كل الناس بما يطرحه من أفكار ومقولات. بالإضافة الى انه ليس من المستبعد ان يخطئ الكاتب ـ أيا كان علمه ـ فى بعض الوقائع أو يشتط فى بعض التفسيرات، ومن هنا يمكن القول بأن الاعتراف بالخطأ وممارسة النقد الذاتى ضرورة لأى ممارسة فكرية.

فى ضوء ذلك أرحب ترحيبا شديدا بالرسائل التى ترد لى من بعض القراء الكرام الذين يحرصون على متابعة ما انشره فى أوراق ثقافية بدقة، مهما كانت حدة نقدهم أو موافقتهم المطلقة أو الجزئية للكتاب الذين اتعرض لبعض طروحاتهم بالنقد المسئول.

---

* جريدة الاهرام ٧/ ٢ / ١٩٩٤م.

وهكذا لا أجد أى حرج فى أن أعرض عرضا أمينا لرسالتين وجهتا لى من قارئين كريمين يتحفظان على مقالتى «خطاب التكفير فى مواجهة الحداثة» ويرفضان توجهاتها ويؤكدان افكار الاستاذين محمد عمارة وفهمى هويدى. وسر اهتمامى بهاتين الرسالتين انهما تتضمنان نقدا رصينا كتب بأسلوب منهجى يستحق التقدير، على عكس بعض الكتابات الصحفية التافهة التى نشرت فى جريدتى «العربى» و «الجمــهورية» من قبل كتاب إما يحترفون استخدام المغالطة المقصودة، أو يقرأون ولا يفهمون، أو يخلطون بين دورى العلمى كمدير لمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، وسلسلة أوراق ثقافية والتى تعبر عن قناعاتى الشخصية، ولا تعبر بالضرورة عن توجهات المركز. فمثل هذه الكتابات لا تستحق عناء المناقشة والرد.

رسالة نقدية باللغة الانجليزية!

الرسالة النقدية الأولى كتبها باللغة الانجليزية قارئ مصرى لم يوقع باسمه ـ مقدرا أن الاسم فى هذا المجال ليس له دلالة ـ وآثر ان يوقع باسم «رجل عجوز غاضب». غير ان غضبه من الأفكار التى طرحتها لم يمنعه اطلاقا من ممارسة النقد الرصين بأسلوب رفيع المستوى. ماهى مجمل انتقادات الناقد؟

نظرا لضيق المساحة سأحاول ان اعدد الانتقادات التى سجلها الناقد فى نقاط قبل ان نعرض لمناقشتها:

١ ـ لا يجوز انتقاد عمارة وهويدى على أساس ان كتاباتهما تهدف الى القضاء على الدولة بصورتها الراهنة لأنهما لايطمعان فى أكثر من تأسيس الثقافة الاسلامية.

٢ ـ اذا كنا نعيش فى عصر تعدد الآراء، واذا كان أى مذهب دينيا كان أو فلسفيا أو علميا قد يكون له تفسيرات شتى، لماذا ننكر على الاسلاميين حقهم فى التعبير عن آرائهم، كما كانت الحكومة قبل الثورة تمنع اليساريين من الحصول على المانفستو الشيوعى وقراءته؟

٣ ـ اذا كان أى شخص يشك فى الروح التى تسود العصر فعليه ان يستشير مكتبة الجامعة الأمريكية (لا أعرف لماذا هذه المكتبة بالذات!) حيث سيجد مدى اهتمام الغرب المسيحى بالاسلام، وكيف تتعدد التفسيرات لهذا الدين العالمى؟

٤ ـ ليس صحيحا ان الاسلاميين يهاجمون الحضارة الغربية بدون تمييز، فهم يرفضون ما يتعارض مع عقائدهم الدينية، ويتبعون ما لا يتعارض مع التوجيهات الالهية.

٥ ـ لا يجوز القناعة بتعداد الجوانب الايجابية للحضارة الغربية، وعدم ذكر سلبياتها.

٦ ـ لا يجوز لوم الاسلاميين اذا كانوا مشغولين بحلم احياء الامبراطورية العظمى، الذى يدل التاريخ على أنها بنيت على أساس الحضارة الاسلامية.

٧ ـ فى محاولة لابراء ذمة جيلنا من المسئولية وضع الكاتب المسئولية على عاتق اجدادنا وآبائنا لكونهم استعاروا تقريبا كل شئ من الغرب، وفشلهم فى الكشف عن دور تراثهم وصقله. أليس من العبث ان نلتمس العذر لكسلنا؟

٨ ـ لابد من التفرقة بين مصطلحات ثلاثة: الدين، والعلمانية، والالحاد. وهناك تعريفات متعددة للدين، حسب تعدد تعريفات المفكرين مثل دوركايم وفريزر، ووليام جيمس وفرويد وماركس وتويينى..

الخ. ولذلك يقترح الناقد تعريفا عاما وهو أن الدين: «طريقة متفق عليها للحياة».

وينطبق هذا التعريف على الاسلام باعتباره دينا، فهو مجموعة متماسكة من العقائد والممارسات والقوانين (الشريعة) والتى تعنى اساسا بتنظيم الأمة. وهذه القوانين تحكم مختلف جوانب الحياة الانسانية على الأرض: الاجتماعية والاخلاقية والاقتصادية والسياسية.. الخ. أما المسيحية ـ على الجانب الآخر ـ فهى تركز على «مملكة السماء» وهى لا تكاد تقدم أى تشريع بصدد الحياة الدنيوية. والمسيحية لها كنيسة تمثل السلطة الدينية، ونظام كهنوتى، مما لا يوجد فى الاسلام. وهكذا فالمسيحى يستطيع ان يخلص حياته الدنيوية من السيطرة الكهنوتية، وهكذا فالدولة التى تمثل السلطة السياسية أمكن فصلها عن الكنيسة. وعلى ذلك فالعلمانية يمكن أن تكون ممكنة فى الأقطار المسيحية غير انها فى الأرض الاسلامية يمكن اعتبارها ضربا من ضروب الخلل. فالإسلام دين متكامل ولاشك انه يصبح اسلاما مشوها اذا مانحيت الشريعة عن التطبيق. وهكذا يمكن القول بأنه ليس هناك علمانية فى الاسلام، فاما ان تتبنى الاسلام باعتباره دينا موحى به وتطبيق عقائده وقوانينه او ترفضه تماما باعتباره عقيدة جامدة. أما المسلم الذى تحول لكى يصبح ملحدا فهو أكثر حسما فى أمور العقيدة من ذلك المسلم الذى يزعم انه «علمانى». والمسلمون العلمانيون ـ فى رأى الناقد باللغة الانجليزية ـ يتسمون بانفصام الشخصية، تماما مثل دكتور جيكل ومستر هايد، وهم إما منافقون أو «فصاميون».

ويرفض الناقد سخريتى القاسية من أفكار محمد عمارة، لانها لم تتح لى ان أتأمل النظرية التى وضعها (العلمانى كافر ووثنى وجاهلى).

ويعتذر الناقد ـ بكل أدب ـ حين يقرر ان كلمات مثل الموضوعية التى استخدمتها فى مقالى لا معنى لها اطلاقا.

٩ ـ وأخيرا يدافع الناقد عن مقالة الأستاذ فهمى هويدى ويرى أن تعليقى عليها ليس سوى دعاية مقيتة قصد منها تبرير حملة التخويف التى شنها الكتاب العلمانيون ضد عضو مجلس شعب «مسكين». ويشاركنى الرأى فى تقديرى لمواهب الأستاذ هويدى، ويضيف اليها سمات تتمثل فى الموضوعية والاعتدال والقدرة البحثية.

تحليل للخطاب الغاضب

حرصت على أن أعدد النقاط الرئيسية فى الخطاب الغاضب لأنه فى مجمله ينطوى على المكونات الجوهرية للخطاب السياسى الاسلامى المعاصر. غير اننا لو حللنا الخطاب بدقة لأدركنا انه يتدرج بهدوء من المجال الثقافى ويتصاعد بعد ذلك الى المجال السياسى ويكشف أخيرا عن وجهه الحقيقى. فهو يبدأ بالتأكيد على ان كتابات الاسلاميين لا تريد تغيير طبيعة الدولة الراهنة، وانما هى تهدف الى تأسيس الثقافة الاسلامية. ومفهوم الثقافة فى حد ذاته مفهوم واسع وتتعدد تعريفاته. ولو أخذنا بأوسع تعريف مقبول للثقافة بكونها القيم والمعايير والتقاليد وأساليب الحياة التى تسود فى مجتمع معين، لقلنا اننا نعيش فى الواقع فى اطار ثقافة اسلامية. ومن هنا تصبح الدعوة الى تأسيس الثقافة الاسلامية دعوة يشوبها الغموض. وقد يكون الناقد يقصد الدعوة الى تجديد الثقافة الاسلامية، ولو كان الأمر كذلك لكنا أول المتحمسين لهذا الهدف النبيل. فكل ثقافة انسانية ـ خصوصا اذا كان مضى على ممارساتها قرونا عديدة ـ فى حاجة الى التجديد الذى يعنى تأويل النصوص بما يطابق حاجات الناس المتجددة. ذلك

ان الاصل ان هذه النصوص انما قننت لمصلحة الناس. غير أن هذه المصالح تتجدد، وتتغير بتغير الظروف والأحوال. وهكذا ـ فى مجال التجديد ـ يمكن أن ينشأ فقه تكون فلسفته التيسير على الناس، ويمكن ان يقف مضادا له فقه مهمته تصعيب حياة الناس وتعقيدها. وكل نمط من أنماط الفقه له فلسفته الخاصة. الفقه الميسر ينظر للنصوص نظرة شاملة ويتسم بالمرونة فى التأويل، وبالشجاعة فى الاجتهاد، والتى تقتضى الجسارة فى مغامرة ابتداع الحلول الجديدة، والفقه المعسر ـ على العكس ـ يفتقر للنظرة الشاملة ويحبس نفسه فى اطار المسائل الضيقة ويتصف بالجمود فى ممارسة التأويل، ويرجع الى السوابق القديمة، ويتشبث بها، ويعجز عن خوض بحار الاجتهاد. اذا كان هذا هو هدف الاسلاميين فنحن معهم، لاننا نؤمن ايمانا جازما بأن الاجتهاد الفقهى ينبغى عليه ان يتابع التغير الاجتماعى، وقد سبق لنا ان كتبنا مقالا فى هذا الموضوع فى أوراقنا الثقافية.

ويخطئ الناقد الغاضب اذا تصور اننا ندعو الى الحجر على حرية انصار الاسلام السياسى فى التعبير عن أنفسهم. فنحن فقط نناقش آراءهم بصورة نقدية حتى نكشف المسكوت عنه فى خطابهم المراوغ. وقد كفانا الناقد عناء كشف استراتيجيات الخفاء فى خطابه، فقد تحدث بصراحة عن أن الاسلام دين ودولة وليس فى هذا جديد بل هو تأكيد على مقولات الاسلام السياسى الاساسية، والتى تهدف ـ وان لم تصرح ـ الى القضاء على الدولة العلمانية الراهنة، وتأسيس دولة دينية، تصبح الآلية الأساسية فيها هى آلية الفتوى، وبدلا من أن يقوم الفقهاء الهواة ـ كما هو حادث الآن ـ بتكفير الناس، سيكون هناك فقهاء رسميون مهمتهم مراقبة عملية سن التشريعات، واصدار الفتاوى حسبما تقتضى الحاجة.

وبالرغم من أن الناقد الغاضب شخص مثقف ـ كما يظهر من رسالته ومن اشاراته لاعلام الفكر الاجتماعى الغربى ـ الا انه فى مجال المزاد الاسلامى المفتوح لتكفير العلمانيين لم يتردد اطلاقا لكى يدلى بدلوه. لقد أخذ علينا ـ وهذا من طرائف رسالته ـ اننا اكتفينا بالتعليق الساخر على نظرية عمارة التكفيرية ولم نحللها وندرسها كما يجب! وكأنه كانت هناك نظرية أصلا! واذا به يضيف الى الرصيد نظرية تكفيرية أخرى مفادها أن صفة العلمانى تتناقض تماما مع صفة المسلم. وأن الذى يدعى انه مسلم علمانى فهو إما منافق، أو مصاب بانفصام الشخصية!

وهكذا لم تغن الناقد ثقافته الظاهرة، من العجز عن فهم العلمانية كمفهوم ونظام اجتماعى فى نفس الوقت. كما انها لم تردعه عن الانضمام الى موجة الارهاب الفكرى الذى يشنه اصحاب الاسلام السياسى ـ لا العلمانيون كما يدعى ـ ضد خصومهم الفكريين. واستطاع بعبقرية فذة ان يضيف الى رصيد نظريات التكفير نظرية تنتمى الى علم النفس المرضى، تشير الى أن العلمانيين مصابون بانفصام الشخصية لأنهم لا يؤمنون بضرورة تأسيس الدولة الدينية على انقاض الدولة العلمانية الراهنة.

ضرورة الحوار

ويبدو أننا فى حاجة الى حوار فكرى مفتوح يطرح فيه كل طرف آراءه وتصوراته. لأن اصحاب الاسلام السياسى مازالوا مصرين على ممارسة الغموض غير الابداعى فى طروحاتهم! لانك اذا سألتهم عن النظام السياسى الاسلامى المقترح لكى يحل محل النظام العلمانى الذى يفصل بين الدين والدولة اجابوك: الشورى. وهم يختلفون بعد ذلك هل الشورى ملزمة أو

غير ملزمة. واذا سألت هل الشورى تختلف اختلافات جوهرية عن مجلس الشعب أو مجلس الشورى لا تستطيع ان تحصل على اجابة قاطعة. كما أنه ليس هناك وضوح فيما يتعلق بالنظام الاقتصادى الاسلامى. ونجد فى هذا المجال اجتهادات شتى تتراوح بين أقصى التطرف الرأسمالى الذى يدعو لمنع تدخل الدولة فى الاقتصاد الى أقصى التطرف الاشتراكى الذى يدعو الى الملكية الجماعية لأدوات الانتاج.

أما النظام الثقافى الاسلامى فهو يتضمن مسائل خلافية تتعلق بالنظرة الى الآخر، حيث نجد اتجاهات متشددة ترفض الغرب جملة وتفصيلا باعتباره ماديا ملحدا، واتجاهات معتدلة تتبنى رؤية بصيرة تقبل وترفض حسب الظروف والأحوال.

وهكذا يمكن القول بان الدعوة الى الحوار التى يطلقها صاحب الرسالة الثانية المهندس ممدوح رياض عبد الحميد من الاسكندرية مقبولة تماما. وأريد أن أؤكد له أن مقولته التى مفادها أن «شبح الصورة النمطية عن فكر المتطرفين سيطر على لغة الخطاب» ويقصد مقالاتى، بعيدة عن الحقيقة. لأننى أعتمد على تحليل خطاب أصحاب الاسلام السياسى، وأنقد مقولاتهم كما صاغوها وبأسلوبهم. وقد استطعت أن أرصد تيارا فكريا متصاعدا يقوم أساسا فى الوقت الراهن على تكفير الخصوم الفكريين.

وأظن أنه ينبغى أن نتفق على أن الحوار الفكرى حين يبدأ، عليه أن يبتعد عن لغة القرون الوسطى التى تركز على تكفير المخالف، وأن تعتمد على التحليل النقدى لفكر الآخر.

ويبقى ـ من قبيل ممارسة النقد الذاتى ـ الاعتراف بأن العلمانيين قد قصروا فى شرح أفكارهم عن العلمانية، حتى ظن خصومهم من أصحاب الاسلام السياسى أنهم ينكرون بذلك الاسلام دينا وثقافة. وليس هذا صحيحا على وجه الاطلاق. فهم يقدرون الوضع الأساسى للدين فى النسق الاجتماعى، والوظائف الحيوية التى يقوم بها فى التنشئة الاجتماعية وتشكيل الوعى الانسانى، ولكنهم لا يقبلون على وجه الاطلاق ان يتحول النص الدستورى بأن دين الدولة هو الاسلام، ومبادىء الشريعة الاسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع، لتحويل الدولة المصرية الى دولة دينية تقوم على أساس ولاية الفقيه على مقدرات البلاد والعباد.

(٢٥)

نحن والغرب فى انتظار الثورة الفكرية !

هناك إجماع بين المحللين السياسيين والباحثين الأكاديميين فى شئون الاستراتيجية على ان العالم مازال يئن تحت وطأة النهاية المفاجئة للحرب الباردة.

ويمكن القول بلا أدنى مبالغة ان نزول الستار على دراما الصراع الايديولوچى الملتهب الذى دار طوال النصف الثانى من القرن العشرين بين الماركسية والرأسمالية قد عصف بمنطلقات فكرية ثابتة، وبمسلمات سياسية، وباستراتيجيات مستقرة كانت الدول العظمى وما يدور فى فلكها من دول متوسطة القوة وصغيرة قد صاغتها وتمرست بتطبيقها. وفجأة حدث الزلزال الذى كان رمزه البارز سقوط حائط برلين الشهير واندفاع الجماهير عبر الحدود من كلا الجانبين للتطلع الى المناطق التى كانت محرمة عليها.

---

* جريدة الاهرام ١٤/ ٢ / ١٩٩٤م.

سقطت النظريات السائدة فى العلاقات الدولية، والتى برعت فى الحديث عن توازن الرعب النووى، واختفت نماذج المحاكاة للحرب الذرية القادمة التى أفنى عدد من ألمع العقول الاستراتيجية فى الغرب والشرق أعمارهم فى وضع شروطها وتخطيط سيناريوهاتها على الحواسب الآلية المعقدة. كما سقطت نظريات عديدة فى علم السياسة، وأهمها ما يتعلق بشروط الاستقرار السياسى، ومدى صلابة النظم الشمولية واستبعاد سقوطها السريع.

وانشغلت مراكز الأبحاث فى العالم بالحديث عن توابع الزلزال! بعبارة أخرى ما هو شكل العالم الذى سيتخذه فى القرن الحادى والعشرين؟ وماهى العوامل التى ستؤثر فى تحديد سماته وفى ابراز قسماته؟ وماهى القوى الدولية التى ستصعد فى سلم القوة وأيها التى ستهبط مكانتها؟ وماهى الآن ـ بعد زوال خطر الحرب الذرية ـ معايير قوة الدولة ومكانتها؟ وكيف يمكن صياغة معادلة التوازن بين التركيز على السياسة الخارجية للدولة أو الانكفاء على مشكلات الداخل؟

كل هذه الأسئلة مازالت تثير الجدل والخلاف بين الساسة والمحللين السياسيين والباحثين الأكاديميين. غير انه ظهر بعد كل هذه السنوات التى أعقبت انهيار الاتحاد السوفيتى والكتلة الاشتراكية، أن الحصاد البحثى مازال هزيلا، وان العالم كله فى حاجة ماسة الى ثورة فكرية تستطيع التعامل مع متغيرات العصر بطريقة أكثر كفاءة من الاجتهادات الجزئية التى تمت صياغتها حتى الآن. ولعل أبلغ مؤشر على الحاجة الى هذه الثورة الفكرية ان زعماء الدول العظمى وفى مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية لم يعد

اهتمامهم برسم السياسة الخارجية لدولهم يحظى بالأولوية كما كان الحال سابقا، بل انهم ـ سواء فى خطابهم السياسى أو فى ممارساتهم الفعلية ـ انجذبوا بقوة الى التركيز على مشاكل بلادهم الداخلية، تاركين السياسة الخارجية فى العراء. وأبلغ دليل على ذلك ان الرئيس كلينتون فى خطاب الاتحاد التقليدى أسرف فى التركيز على حل المشكلات الداخلية فى المجتمع الأمريكى، ولم يتطرق إلا لماما للسياسة الخارجية، فيما اعتبره بعض المراقبين السياسيين الأمريكيين يكاد يكون خطاب الاتحاد الوحيد منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، الذى تم فيه اقصاء السياسة الخارجية بهذه الصورة. لقد كف الرئيس كلينتون ـ على عكس سلفه الرئيس بوش ـ عن رفع شعار النظام العالمى الجديد، ومرد ذلك الى الارتباك الذى ساد السياسة الخارجية الأمريكية فى هايتى والصومال والبوسنة. غير ان السبب الأعمق يكمن فى العجز عن بلورة اطار استراتيجى متماسك للتعامل مع المشكلات الدولية الاقتصادية والسياسية والعسكرية والاجتماعية والثقافية. ولا يقتصر هذا العجز على الولايات المتحدة الأمريكية، ولكنه يمتد فى الواقع الى ديمقراطيات مستقرة متعددة مثل ألمانيا واليابان وبريطانيا وفرنسا وايطاليا فكل هذه البلاد انكفأت على مشكلاتها الداخلية الجسيمة فى محاولة لمواجهتها بالحلول المناسبة.

تحدى التغيرات العالمية

هناك ـ كما يقرر ستيفن جروبار ـ فى مقالة ذكية نشرت فى الهيرالدتريبون بتاريخ ٤ فبراير ١٩٩٤ حاجة ماسة الى تفكير جديد، من شأنه وضع برنامج لاحياء وتجديد السياسة الخارجية. غير ان هذا البرنامج لابد له ان يأخذ فى الاعتبار الشروط الأساسية التالية:

* التدخل العسكرى فى المناطق المضطربة، سينظر اليه باعتباره مخاطرة يستحسن تجنبها، ولن يكون هذا هو ادراك السياسيين فقط فى البلاد الديمقراطية، ولكنه سيكون الادراك السائد لدى قطاعات جماهيرية واسعة، ليست مستعدة للتضحية بحياة أفراد فى القوات المسلحة، حتى لوكانت اعدادا محدودة، لم تكن محل اعتبار منذ عقد مضى.

* الرخاء الاقتصادى أصبح هو علامة الخير المعترف بها عالميا، وهو يعتمد فى سبيل تحقيقه على توافر شروط السلام الاجتماعى فى عالم تفوق فيه بمراحل أعداد الفقراء أعداد هؤلاء الآمنين اقتصاديا.

* لم تحدث الثورة الفكرية المتوقعة عام ١٩٩٤ ، واذا قارنا هذا الموقف بما حدث بعد الحرب العالمية الثانية وما تبعها من نشاط فكرى وافر تجلى فى صياغة عديد من النظريات الاستراتيجية التى سمحت بتنظيم العالم عل أسس مستقرة بعد الحرب، لأدركنا ان هذه الثورة الفكرية لم تحدث حتى الآن.

ولعل أبرز ما يحتاج الى فكر ابداعى أصيل هو تقنين ضوابط حق التدخل سواء لأسباب تتعلق بالأمن الدولى أو لأسباب انسانية. غير ان هذا يحتاج ابتداء الى اعادة صياغة كاملة لنظرية الأمن القومى لتصبح نظرية للأمن الكونى الذى يتجاوز الحدود الضيقة لمفاهيم المصلحة الوطنية كما تعرف حتى الآن. ويمكن القول انه فى الوقت الراهن هناك قائمة كاملة من المشكلات الملحة، التى تحتاج الى تفكير منهجى منظم لمواجهتها، ومن أبرزها مشكلات السياسات التعليمية، وتحقيق العدل، والهجرة الواسعة المدى عبر الأقطار، والنمو الصناعى، والتطور الحضارى، والعمالة،

والاتصالات والتبادل الفكرى والثقافى. وهى مشكلات تقع فى قلب السياسة الخارجية وليست مقصورة على ميدان السياسة الداخلية. ومن هنا فلا تكفى ـ كما يؤكد جروبار ـ الشعارات الزاعقة المرفوعة عن مزايا حرية السوق، أو الانتقادات العنيفة لمساوئ القومية المتطرفة. فكلاهما من نواتج عملية الحداثة، وقد يكون لهما مزايا تتعلق بالخلاص من جمود التخطيط المركزى، أو بحرية التعبير الثقافى لمجموعات بشرية تم قمعها ردحا طويلا من الزمان، غير ان ذلك لايمنع من الآثار السلبية لكل من حرية السوق والقومية فى عالم سبق لبعض أجزائه ان استكان لأحلام الجمهورية الفاضلة التى كانت تبشر بها الشيوعية، فى نفس الوقت الذى كانت تمثل العدو لبعض أجزائه الأخرى فى الغرب. بعبارة أخرى هذه الظواهر الجديدة قلبت بالفعل التوازن الذى كان سائدا فى عصر الحرب الباردة. وهكذا تغيرت بيئة الأمن القومى على المستوى العالمى والاقليمى والمحلى.

مواجهة مشروع الشرق أوسطية

اذا كانت التغيرات العالمية تلقى ثقلها على الساسة والمفكرين والباحثين الاستراتيجيين فى دول الغرب العظمى، وتستفزهم لإنتاج الفكر الابداعى والسياسات المناسبة، فإن العبء على الوطن العربى بساسته ومفكريه وباحثيه مزدوج: مواجهة تحدى المتغيرات العالمية من جانب، والتصدى للانقلاب الذى حدث فى معادلات القوة فى الوطن العربى، ولمسيرة الصراع العربى ـ الاسرائيلى. حدثان بارزان غيرا من كل المعادلات السائدة: الأول حرب الخليج بآثارها المدمرة على العراق والكويت، والاتفاق الفلسطينى ـ الاسرائيلى.

الحدث الأول كان من تداعياته الخطيرة الانقلاب فى مفهوم الأمن القومى العربى، حيث أصبح الجار العربى لأول مرة مصدرا من مصادر التهديد، بكل ما ترتب على ذلك من عدم الثقة فى ترتيبات الأمن القومى العربى، والحدث الثانى أدى الى طرح موضوع التطبيع الكامل مع اسرائيل على المجال العربى كله، وبلا استثناء، سواء فى اطار مشروع الشرق أوسطية أو خارجه.

وفى تقديرنا ان الجدل الدائر فى مصر على وجه الخصوص حول الشرق أوسطية كمفهوم أو مشروع أو سياسة، وانقسام الرأى بين المعارضين والمؤيدين لم يواجه المشكلة الحقيقية المطروحة على الوطن العربى، وخصوصا اذا ما وقعت اتفاقيات سلام مع الأطراف السورية واللبنانية والأردنية. وهذه المشكلة تتمثل فى السؤال ـ المعضلة: نطبع العلاقات مع اسرائيل على كافة الأصعدة الاقتصادية والسياسية والثقافية اذا ساد السلام أو لا نطبع؟

هذا هو السؤال الذى ينبغى ان يتم التصدى له بكل صراحة بدون محاولة للمراوغة أو الاختفاء وراء الخلاف الكلى أو الجزئى مع مشروع السوق الشرق أوسطية. وفى الرد على هذا السؤال الرئيسى هناك موقفان متطرفان وموقف وسطى كما هى العادة. الموقف المتطرف الأول يقبل بالتطبيع الكامل مع اسرائيل ـ اذا وقعت اتفاقيات سلام معها ـ على كل الأصعدة بدون استثناء وبلا تحفظ. ويقوم هذا الموقف على أساس ان التحدى العسكرى بيننا وبين اسرائيل سيتحول الى تحد حضارى. وفى هذا المجال ليس هناك ما نخشاه، بل ان هذا التحدى بذاته قد يؤدى الى استنهاض الهمم العربية، لكى تنجز فى الميادين التى قصرت فيها، وانه ليس

هناك ما يعيب التعامل مع اسرائيل، بل والتعاون معها فى مشاريع مشتركة مادامت ستعود علينا وعليها بالنفع.

والموقف المتطرف الآخر يذهب إلى انه مهما حدث، وحتى ولو وقعت اتفاقيات سلام مع اسرائيل ينبغى ألا نطبع العلاقات مع اسرائيل، ليس فقط نتيجة إرث ماضى العلاقات الصراعية الدامية بيننا وبينها، بل لأنها ستظل تمثل خطرا دائما للأمن القومى العربى، وستقوم لامحالة بغزو اقتصادى وثقافى للمجتمع العربى، مما يمكن ان يؤدى الى خرابه وهزيمته فى الصراع بالمعنى التاريخى للكلمة. أما الموقف الوسطى فهو ذلك الذى يقبل التطبيع المحدود فى بعض الميادين، كالميدان الاقتصادى على أساس التبادل التجارى العادى، ويرفضه ويحذر منه فى المجال الثقافى.

بناء على هذه المواقف الثلاثة تمت صياغة ردود الفعل ازاء مشروع الشرق أوسطية والذى تناثرت بصدده أفكار هنا وهناك.

دار الجدل فى مصر وفى بيروت فى بعض الندوات حول مشروع الشرق أوسطية، وانقسم المثقفون بين رافض باطلاق وقابل بدون تحفظ، وقابل بشروط وذاعت وانتشرت حجج كل فريق، سواء على صفحات الصحف، أو فى الندوات المتخصصة. غير ان الجدل احتدم من جديد، بعد ظهور الفكرة التى طرحتها القيادة السياسية المصرية علنا، والتى دعت المثقفين ومراكز الأبحاث لدراستها.وهذه الفكرة تذهب الى أن هناك الآن سباقا غير منظم تهرول فيه دول وأطراف عربية شتى نحو التعاون الاقتصادى والتجارى والتكنولوجى، فماذا يكون موقف مصر؟ بعبارة أخرى أكثر صراحة.. هل ستستمر مصر فى سياسة السلام البارد مع اسرائيل التى اتبعتها معها بعد كامب دافيد وتوقيع اتفاقية السلام المصرية ـ الاسرائيلية وضعا فى الحسبان

اعتبارات عربية شتى، أم على مصر ـ تحقيقا لمصالحها الوطنية ـ ان تبادر فى الوقت المناسب لبحث آفاق التعاون مع اسرائيل فى مختلف الميادين؟

توسيع دائرة الأسئلة

وفى تقديرنا ان طرح السؤال بهذه الصورة، من شأنه ان يضيق آفاق البحث ويحصر دائرة الأسئلة. ذلك لأن المطروح فى الواقع أسئلة استراتيجية أعم وأخطر، من هذه الجزئية المتعلقة بالتطبيع والتعاون الاقتصادى مع اسرائيل.

ذلك انه اذا كنا نتحدث عن نظام شرق أوسطى جديد فى طور التشكل فلابد من اثارة عدد من الأسئلة الهامة:

أولا: ماهو النظام الأمنى الذى سيسود المنطقة بعد توقيع اتفاقيات السلام مع الدول العربية، وهل ستستمر اسرائيل فى المناداة بوضع الدولة المنفردة بامتلاك السلاح النووى، فى نفس الوقت الذى تطالب فيه عملا بنزع سلاح الدول العربية؟

ثانيا: على فرض قيام السوق السرق أوسطية، هل ستنفرد اسرائيل بقيادة هذه السوق، وبما يترتب على ذلك من تحكمها فى التدفقات المالية التى سترد من البلاد الغربية، بحيث يصبح لها اليد العليا فى اتخاذ القرار الاقتصادى على مستوى المنطقة، وبالتالى التحكم فى رسم خريطة تقسيم العمل؟

ثالثا: هل ستستمر اسرائيل فى وضع الدولة الأولى بالرعاية فى علاقتها بالولايات المتحدة الأمريكية فى مجال امداداها بالسلاح المتطور ومنعه عن

العرب، وفى مجال الاشتراك فى الانتاج التكنولوجى الرفيع بكل أسراره المحجوبة عن العرب، وفى مجال الدفاع الاستراتيجى؟

هذه الاسئلة لابد من صياغة اجابات محددة قاطعة بصددها قبل التعجل فى قبول مشروع الشرق أوسطية والذى هو صياغة أجنبية شاركت فيها أطراف عربية بشكل محدود وعلى استحياء، وأحيانا من قبيل التطفل!

هذه المسائل الاستراتيجية الكبرى تحتاج لمناقشتها الى مؤتمر قمة عربى حقيقى، يعد له اعدادا جيدا بالدراسات والبحوث المتعمقة. فالمطروح فى الواقع ليس فقط مسألة التطبيع، أو الغاء المقاطعة العربية، أو انشاء سوق شرق أوسطية، ولكنه الأمن القومى العربى بمعناه الشامل، ونعنى بجوانبه العسكرية الاقتصادية والثقافية، ومن هنا فإن تسرع بعض الدول العربية سواء فى الغاء المقاطعة العربية، أو فى التفاوض على مشاريع تعاون مع إسرائيل بغير تنسيق عربى، مسألة ستضر بالمصالح العربية على المدى الطويل. ولكن قد يسأل سائل: وما هو تعريف هذه المصالح العربية التى نتحدث عنها؟

ألم تتغير معانيها وحدودها بعد حرب الخليج، وبعد اتفاق غزة ـ أريحا أولا؟سؤال يبدو محيرا بالفعل، بعد ان انقلبت الأوضاع، واختلت الموازين. غير انه يحتاج مع ذلك الى تأمل وبحث واجابة. وخلاصة القول ان الحاجة الى الثورة الفكرية لاتظهر فقط فى دول الغرب المتقدمة المحاصرة بالتحديات العالمية والمشكلات الداخلية، ولكنها قضية مطروحة بإلحاح على الوطن العربى، فى مرحلة لن يغنى فيها الصياح الانفعالى عن التفكير المنهجى المنظم، فى اطار من الحوار الحضارى المفتوح.

(٢٦)

الفوضى الدولية
وبداية الحروب الثقافية

هناك اتفاق بين المفكرين الاستراتيجيين على ان العالم يمر بمرحلة من الفوضى الدولية لامثيل لها منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية. وهذه الفوضى هى نتيجة لازمة لانهيار النظام الدولى الثنائى القطبية الذى سقط بانهيار الاتحاد السوفيتى والكتلة الاشتراكية ونهاية الحرب الباردة. ويبدو أن نهاية هذه المرحلة من تاريخ العالم اطلقت قوى متعددة من عقالها، كانت مكبوتة ومقهورة فى ظل النظام السائد. وهكذا انفجرت ثورة القوميات بصورة تجعل الانسان يتساءل عن فشل الدول القومية فى صهر الاختلافات السياسية والتباينات الثقافية فى مجتمعاتها، بحيث انه ما ان اتيحت الفرصة لسقوط الدولة القومية ذاتها، او بضعفها حتى تصاعدت المطالب التى تراوحت من مجرد المطالبة بالحكم الذاتى والاعتراف بالهوية الثقافية الى طلب الاستقلال التام عن الدول المركزية. اخذت هذه المطالبات صورا عقلانية فى مجال

* جريدة الاهرام ٢١/ ٢ / ١٩٩٤م.

الاتحاد السوفيتي المنهار، وتمت تحولات كبرى بالتطبيق الدقيق لمواد دستور الاتحاد السوفيتي والذى كان يسمح باستقلال الجمهوريات الداخلة فى اطاره باتباع وسائل دستورية محددة. واعلنت بعض الجمهوريات انفصالها واستقلالها بدون اتباع هذه الاجراءات، منتهزة اضطراب الاوضاع فى دولة المركز.

غير انه فى مقابل هذه الثورات القومية سواء تمت بطريقة قانونية او بطريقة انقلابية، انفجرت حركات قومية اخرى فى اوربا الشرقية بصورة فوضوية عشوائية انتهت الى ممارسة البربرية بصورة واضحة وصريحة. ولعل ابلغ مثال لها، تفتت يوجوسلافيا واشتعال النزعات العرقية بين «الاعراق» المختلفة المتناحرة التى كانت الدولة بقيادة تيتو قد نجحت فى اقامة التوازن الدقيق بينها، وظهور الصرب باعتبارها الجماعة العرقية التى لاتقف عند اى حدود فى صراعها ضد المسلمين فى البوسنة والهرسك، وحربها الشاملة التى تهدف الى تجميع كل الصرب فى اطار دولة صربيا الكبرى التى كانوا يحلمون باقامتها منذ زمن بعيد.

مايحدث فى البوسنة والهرسك من بربرية لامثيل لها فى العصر الحديث الا ما مارسته المانيا النازية، او اسرائيل العنصرية، هو مؤشر على تحولات خطيرة فى طبيعة الصراعات الدولية والاقليمية. وهذه التحولات تبرز دور الصراع الثقافى بشكل لا سابقة له. وليس معنى ذلك ان الصراعات السياسية السابقة لم يكن لها مضمون ثقافى! ذلك أن السياسة ــ فى احد تعريفاتها الدقيقة ــ ليست الا مشروعا ثقافيا، مادامت تقوم على هدى نسق محدد من القيم، تهدف السلطة القائمة من خلالها الى تحقيق غايات ثقافية محددة. ولكن الجديد فى الموضوع هو ان الجانب الثقافى كان من

قبل احد مقومات الصراع، ولكنه اليوم ـ فى بعض صوره البارزة ـ اصبح هو بؤرة الصراع ذاته.

ولذلك لم يكن غريبا ان يبدأ فى الظهور مفهوم جديد، هو الحرب الثقافية.

وقد ظهر هذا المفهوم بعد حرب الخليج، وتردد فى كتابات بعض المفكرين العرب الذين يكتبون بالفرنسية فى عدد خاص من مجلة «اسپرى» الفرنسية، عن الحرب، والذى وضع على غلاف العدد عنوانا له دلالة هو: الحرب بين الثقافات.

هؤلاء الكتاب كانوا يعنون على وجه التحديد، ان الحرب التى شنتها الولايات المتحدة وحلفاؤها ضد العراق، كانت حربا ثقافية، لان الهدف الخفى لها لم يكن مجرد عقاب العراق على غزوه غير المشروع للكويت وتحريرها، وانما منع دولة من دولة العالم الثالث تدين بثقافة مغايرة للثقافة الغربية من امتلاك ناصية العلم والتكنولوجيا، وخصوصا فى مجال التكنولوجيا العسكرية، مما من شأنه ان يعرض المصالح الامريكية فى الشرق الاوسط إلى خطر بالغ.

الدفاع عن الحضارة الغربية

غير ان مفهوم الحرب الثقافية الذى استخدم من قبل بعض الكتاب العرب أساسا لإدانة الولايات المتحدة الامريكية، سرعان ما أخذ يتردد فى كتابات بعض المفكرين الاستراتيجيين الامريكيين الذين لم يتورعوا عن استخدامه على اساس مفهوم ينبغى التركيز عليه، والنظر إليه بطريقة إيجابية، لانه ـ فى رأى بعضهم ـ لامجال للدفاع عن الحضارة الغربية التى تمر بأزمة عميقة، سوى شن حروب ثقافية. عبر عن هذا الاتجاه كاتب امريكى

استراتيجى هو و. س. ليند فى مقالته التى نشرها عام ١٩٩١ بعنوان «الدفاع عن الحضارة الغربية» فى مجلة السياسة الخارجية الامريكية. (عدد رقم ٨٤). وقد تنبأ هذا الكاتب بأن حرب الخليج ستكون هى الحلقة الاولى من سلسلة الحرب الثقافية المقبلة، والتى ستتوجه ـ فى رأى بعضهم ـ إلى الصدام مع الحضارة الاسلامية بعد انهيار الشيوعية التى كانت العدو التقليدى للغرب.

اذا كانت هذه المقالة التى نشرت فى مجلة متخصصة توزيعها محدود لم تلفت الانظار، فإن مقالة عالم السياسة الأمريكى المشهور صامويل هنتنجتون «الصدام بين الحضارات» التى نشرت فى مجلة «فورين آفيرز» لاقت ذيوعا كبيرا، لان الكاتب معروف ولان المجلة واسعة الانتشار. وبعد نشر هذه المقالة خصصت نفس المجلة ملفا خاصا لردود مختلفة على طروحات هنتنجتون بعضها مؤيد وبعضها معارض. والواقع ان هذه المقالة تعتبر ـ فى تقديرنا ـ تقنينا للاتجاه العنصرى الصاعد فى بعض الدوائر الغربية، لطريقة التعامل مع «الآخر» المختلف ثقافيا عن ممثلى الحضارة الغربيـة. وهى اشبـه ما تكون بدعوة لكى تنشط الدوائر الاستراتيجية الغربية فى وضع أسس جديدة للمواجهات بين الدول الغربية ودول العالم الثالث، تقوم اساسا على الصراع بين الثقافات، وذلك على اساس ان الثقافة الاسلامية ـ فى هذا المنظور الغربى العنصرى ـ تقوم على العنف والارهاب. وساعد على ترسيخ هذا الادراك المشوه اعمال الارهاب التى تتبناها دول تنتمى للاسلام كإيران، او اعمال عنف تمارسها بعض الجماعات المتطرفة التى تنتسب زورا وبهتانا للاسلام.

ولاشك ان مفهوم الحرب الثقافية التى ظننا زمنا أنه مجرد جزء من ايديولوجية غربية عنصرية سائدة لن يتاح لها التطبيق بسهولة، أخذ طريقه إلى التطبيق الفعلى فى الحرب البربرية التى يشنها الصرب ضد المسلمين فى البوسنة والهرسك. ولو تتبعنا تاريخ هذا الصراع المعقد لأدركنا ان مفهوم الحرب الثقافية ينطبق عليه بدقة. فلدينا اولا موضوع الذاكرة التاريخية الصربية التى لم تغتفر اطلاقا للمسلمين من أهل البوسنة والهرسك تحولهم إلى الإسلام فى ظل الدولة العثمانية. وظل الصراع قائما عبر القرون، وان كان ظل مكبوتا فى ظل الادارة السياسية الحازمة للجنرال تيتو. وبعد تفكك يوجوسلافيا، استطاع الصرب تحويل الصراع إلى صراع دينى مكشوف، وساعدهم على ذلك مناخ الفوضى الدولية السائد، بالاضافة إلى التواطؤ الدولى الواسع المدى، والذى أدى إلى القرار غير المنطقى بمنع المسلمين من التسلح للدفاع عن انفسهم، وفى الوقت نفسه عدم التدخل العسكرى ضد الصرب، باستخدام تعلات واهية. يضاف إلى ذلك الدور العاجز الذى تقوم به الامم المتحدة، الواقعة بين براثن الدول العظمى المهيمنة، والتى تناصر الصرب ضد المسلمين، وان كانت الولايات المتحدة الامريكية قد حاولت ان تقف موقفا مؤيدا للبوسنة والهرسك، ولكنها لم تستطع حتى الآن ان تترجم موقفها إلى سياسة عملية ملموسة، نتيجة مقاومة الدول الاوروبية.

ان سياسة التطهير العرقى البربرية، التى مورست ومازالت تحت بصر العالم، لهى أبلغ دليل على بشاعة الحروب الثقافية، التى قد تكون هى صيحة الحرب الجديدة التى تتبناها الدول الغربية المهيمنة.

وكأن اختفاء العدو الشيوعى لابد ان يتبعه اختلاق لعدو جديد، يملأ الفراغ المتسع فى نظرية الامن القومى الغربية. فهل يكون الاسلام ـ وخصوصا حين يقدم بصورة مشوهة ومتعمدة ـ هو الهدف القادم للحروب الثقافية؟

هل يستعد الغرب للحرب؟

وقد لفت نظرى بشدة مقال هام يقع فى صميم السباق الذى نتحدث فيه، للأستاذ جعفر رائد نشره فى جريدة الشرق الاوسط بتاريخ ١٥ فبراير ١٩٩٤ بعنوان «الغرب يستعدون للحرب» وقد بدأ مقالته بتلخيص مركز لخطاب القاه المستشار الالمانى هلموت كول فى التاسع والعشرين من يناير الماضى بعد عودته من واشنطن ولقاءه بالرئيس الامريكى بيل كلينتون. واهمية هذا الخطاب ـ الذى يستحق الوقوف امامه طويلا ـ انه كان موجها لمخططى الاستراتيجية العسكرية الالمانية. وان الحضور فى ذلك الاجتماع كانوا خبراء يقع على عاتقهم تنشئة الجيش الالمانى للقيام بمهمات دولية وتأهيل المانيا ـ نتيجة لذلك ـ لعضوية مجلس الأمن الدولى.

ونعتمد فى تلخيص الافكار الرئيسية لهذا الخطاب على مقالة جعفر رائد المشار اليها. قال كول فى خطابه الذى القاه فى مدينة ميونيخ «ان الحركات الاسلامية الاصولية فى شمال افريقيا تثير قلقا متزايدا فى بون وباريس ويتم رصدها ودراستها بدقة» واضاف قائلا «ان الخطط الأمنية لأوروبا وحوض البحر الابيض المتوسط فى حاجة الى اعادة نظر فى ضوء ما يجرى فى الجزائر والمغرب ومصر وتونس». وأهاب بالمتخصصين الألمان فى الشئون الاستراتيجية دراسة احتمال حصول المسلمين المتطرفين فى منطقة البحر المتوسط على صواريخ متوسطة المدى يمكنها ضرب اهداف على بعد الف كيلو متر حيث سيواجه الامن الاوروبى من جراء ذلك خطرا بالغ الخطورة.

وطلب كول من الخبراء الاستراتيجيين ان يعدوا الجيش الالمانى لمواجهة المسلمين المتطرفين فى منطقة البحر الأبيض المتوسط، وان يدربوه نفسيا ومعنويا لمثل هذه المواجهة. ولم يخف قرار حكومته الإفادة من اسبانيا فى هذا السبيل. وتنبأ كول بأن المواجهة لن تقتصر على نطاق دول البحر الابيض المتوسط، بل ان دائرة الحرب العقائدية ستتسع حتى تبلغ عمق أوروبا.

واذا كان جعفر رائد يتشكك فى جدية هذه المزاعم عن الخطر الاسلامى فى الادراك الالمانى ويذهب الى ان هذا خطاب مخادع، الغرض منه حشد قوات الدول الغربية، لمواجهة روسيا التى يمكن ان تنقلب فيها الاوضاع فجاة، فنحن نريد ان نقف عند حدود الخطاب كما صاغه المستشار الالمانى، وبغير محاولة لتأويل المسكوت عنه فى هذا الخطاب.

وفى تقديرنا ان خطاب كول ـ لو صحت العبارات التى نسبت اليه ـ تطبيق دقيق لدعاوى نظرية الحرب الثقافية.

وخطورة هذا الاتجاه تتمثل فى ان نعت ثقافة بأكملها كالثقافة الاسلامية بأنها متطرفة ومؤسسة على العنف، فيه تجن على الواقع وعلى التاريخ. وهى لا تعدو ان تكون دعوة عنصرية جديدة لتبرير هيمنة الدول العظمى الغربية الصاعدة كالمانيا على مقدرات التوازن الدولى بما يحقق مصالحها، التى تتمثل فى رغبة المانيا على وجه التحديد فى الخروج من شرنقتها ولعب دور بارز فى النظام الدولى الجديد.

غير انه اذا كان يمكن لهؤلاء الدعاة للحرب الثقافية الدفاع عن مواقفهم بانهم لا يقصدون الثقافة الاسلامية كثقافة، وان هدفهم هو مواجهة هؤلاء الاسلاميين المتطرفين الذين قد يثبون الى الحكم فى بعض

البلاد، مما يهدد الامن القومى الاوربى، فإن الرد عليهم ببساطة انه فى ساحة الصراع الفعلية سيختلط الصراع ضد النظم السياسية المتطرفة مع الحرب ضد الشعوب ذاتها، وضد رموزها الثقافية التى لا علاقة لها بالعنف والإرهاب.

بعبارة اكثر تحديدا، سيترتب على مثل هذه الحروب، معاناة حقيقية للشعوب بدعوى ضرورة معاقبة النظم السياسية الاسلامية المتطرفة. وهنا تبدو خطورة حق التدخل الذى برز بشدة على الساحة الدولية فى السنوات الاخيرة، وافتقاره الى التقنين الضرورى الذى يضع معاييره ويرسم حدوده.

ومما يؤسف له ان سلوك بعض الدول الاسلامية مثل ايران والسودان، سواء من زاوية تبنيها للارهاب، او خرقها الفاضح لحقوق الانسان، هو الذى يعطى الوقود الضرورى لمن يريدون اشعال الحروب الثقافية. فإذا اضفنا الى ذلك السلوك الهمجى لجماعات الارهاب التى تتستر وراء الاسلام فى الجزائر ومصر وممارستها للعنف العشوائى ضد السلطة والجماهير، لادركنا كيف تعمل هذه الجماعات ـ فى التحليل الاخير ـ لصالح أصحاب الدعاوى العنصرية فى الدوائر الغربية. وتبقى مسئولية المجتمع المدنى فى المجتمعات الاسلامية والعربية قائمة، لكبح جماح هذه الجماعات، ليس من خلال جهود الامن فقط، وانما عن طريق سياسة ثقافية متكاملة، تكشف عن الوجه الحقيقى للإسلام، الذى تتمثل سماته الاساسية فى الحرية والتسامح، والدعوة للحفاظ على القيم الأصيلة من خلال الحكمة والموعظة الحسنة.

(٢٧)

النقد الخليجى للمسيرة المشرقية

ليس هناك خلاف بين المثقفين العرب، على ان الغزو العراقى للكويت، وحرب الخليج التى جاءت ـ بكل احداثها المعروفة ـ كرد فعل عليه، كانت اشبه بالزلزال الذى اخرج كل ما فى اعماق التربة الثقافية العربية من صور متضخمة عن الذات، واتجاهات سلبية ازاء الاخر. نحن لانتحدث هنا عن الأنا العربى فى مواجهة الآخر الغربى، ولكننا نتحدث عن الأنا العربى فى مواجهة الآخر العربى! بعبارة اكثر تحديدا كشف الصراع الثقافى الذى برز اثناء الحرب وما بعدها ان الوطن العربى ينقسم ثقافيا ليس الى مشرق ومغرب فقط، وانما الى مشرق ومغرب وخليج.

لقد دار جدل طويل من قبل فى اطار الثقافة العربية المعاصرة حول العلاقات المشرقية المغربية فى نشأتها وتطورها، ولم يخل هذا الجدل من صراع فكرى دار بين المشارقة والمغاربة، حول تميز المشرق على المغرب، او بروز المغرب من جديد ـ فى الاطار الثقافى ـ وسبقه للمشرق. وربما يمثل

* جريدة الاهرام ٢٨/ ٢ / ١٩٩٤م.

هذا الجدل التقليدى ـ الذى اخذ فى السنوات الاخيرة ابعادا جديدة ـ الحوار الذى دار بين مفكرين عربيين معروفين، احدهما هو حسن حنفى استاذ الفلسفة المصرى المعروف، والثانى هو محمد عابد الجابرى استاذ الفلسفة المغربى الشهير، والذى نشر على صفحات مجلة «اليوم السابع» قبل احتجابها، ثم جمعت المقالات فى كتاب بعنوان «حوار المشرق والمغرب».

ولكننا اليوم امام واقع جديد، بعد ان برزت الدائرة الخليجية كدائرة مستقلة عن كل من المشرق والمغرب، فى المجال السياسى اولا وفى المجال الثقافى ثانيا وفى تقديرنا ان الانتقال الحاسم من السياسى الى الثقافى لم يبرز بقوة الا بعد حرب الخليج.

الدائرة الخليجية

لانريد ان نرصد الخطوات التى ادت الى بروز الدائرة الخليجية من وجهة النظر السياسية فالوقائع فى حد ذاتها معروفة، وهى تتعلق اساسا بالمسيرة النفطية المتصاعدة فى الخليج ـ ان صح التعبير ـ والتى ابرزت الحقيقة التى مفادها أنه فى هذه المنطقة احتياطى نفطى هائل، مما حولها من موقع متواضع الى موقع بالغ الاهمية من الوجهة الاستراتيجية. ومع تصاعد المسيرة النفطية، ارتفعت المكانة السياسية للدول الخليجية فى اطار النظام القومى العربى، بحكم تأثيرها فى مجريات السياسة العربية من خلال قدراتها المالية الفائقة. غير انه ـ والحق ينبغى ان يقال ـ استطاعت هذه الدول ان تقوم بنهضة عمرانية واجتماعية وثقافية واسعة الأبعاد، ويشهد على ذلك النمو الحضرى، والبنية الاساسية التى امتدت فى كل الاتجاهات، والمؤسسات التعليمية والجامعات التى انتشرت فى كل مكان.

وعبر الزمن ومن خلال تفاعلات اقليمية شتى بدأ يتبلور وعى سياسى خليجى متميز، سرعان ما عبر عن نفسه فى مجلس التعاون الخليجى. وهذا المجلس اثارت نشأته وممارساته مناقشات متعددة بين المثقفين والباحثين العرب.

فقد اعتبر بعضهم ان المجلس من شأنه ان يقطع الطريق على مسيرة الوحدة العربية ورأى البعض الاخر انه ترجمة موضوعية لتميز الدول الخليجية عن باقى الدول العربية، سواء فى المشرق او المغرب ـ من زاوية التركيب السكانى، وانماط الحكم السياسية، ومصادر الثروة، وحاجتها للتجمع فى ظل سياسة متماسكة للأمن القومى. وظل الجدل قائما حول المجلس الى ان ظهر تطور جديد فى المشرق. نشأ مجلس التعاون العربى الذى ضم مصر والعراق والاردن واليمن، وفى المغرب نشأ الاتحاد المغاربى الذى ضم دول المغرب، واشتعل الخلاف، حول تأثير انشاء هذه المجالس على مسيرة الوحدة العربية التى رأى بعض الباحثين انها تمثل اغلاقا نهائيا امام تحقق أمل الوحدة الذى طاف فى سماء الفكر القومى العربى عقودا من السنين ولم يتح له ان يتحقق، وجاءت عاصفة حرب الخليج لتنهى هذا الجدل، بحكم المشكلات الجديدة التى ولدتها والتى من ابرزها ظاهرة الانقسام الثقافى العربى.

الانقسام الثقافى العربى

لم تؤد حرب الخليج الى انشقاقات سياسية واسعة المدى بين النظم السياسية العربية والمثقفين العرب ومختلف الجماهير العربية فقط، بل أدت الى انقسامات ثقافية سمحت بظهور اتجاهات ثقافية كانت مستورة الى العراء.

وأخطر هذه الاتجاهات الثقافية قاطبة، هى الاتجاه الذى يهون من اهمية وقيمة الدول الخليجية، ليس فقط كنظم سياسية، وانما ايضا كمجتمعات وثقافة.

وقد ظهر هذا الاتجاه واضحا لدى فريق من المثقفين العرب القوميين فى المشرق والمغرب معا، ممن أيدوا الموقف العراقى سواء لأنهم من الحالمين بتحقيق الوحدة العربية ولو بالقوة المسلحة، تشبها خاطئا بالتجربة البيسماركية في المانيا، او ممن زعموا انهم يؤيدون العراق فى وقفته ضد التدخل الأجنبى اساسا. غير ان كلا الفريقين صدرت عنه اقوال وتحليلات تهون من الشأن الخليجى ان صح التعبير سياسة وثقافة ومجتمعات، لدرجة ان بعضهم لم يتورع عن نعت هذه المجتمعات بأنها تجمعات من البدو الذين هبطت عليهم الثروة النفطية بالصدفة. بعبارة اكثر صراحة رأى هذا الفريق من المثقفين العرب انه يمكن التضحية بالكويت ككيان سياسى مستقل فى سبيل ان يحقق العراق الوحدة العربية، اعتمادا على الخطاب السياسى العراقى بكل مزاعمه الوحدوية، أو لكى يتمكن العراق من التصدى للتدخل الاجنبى الذى رئى انه عودة جديدة للاستعمار الغربى الى المنطقة.

وغاب عن هذا الاتجاه السياسى وممثلوه ان النظرة الثقافية التى تبنوها لمجتمعات الخليج فيها ظلم فادح للحقائق التاريخية، وتجن على الوقائع الاجتماعية. فلا يمكن ـ هكذا ببساطة ـ انكار الدور الفعال للدول الخليجية فى دعم المسيرة التحريرية للشعب الفلسطينى، وفى تمويل عديد من برامج التنمية العربية. ولا يمكن إحقاقا للحق والتاريخ من إنكار الدور

القومى البارز الذى لعبته بعض الدول الخليجية فى لحظات الصراع والخطر، ويكفى ان نشير الى القرار التاريخى بقطع النفط عن الدول الغربية والذى اصدره الملك فيصل، وكذلك المساعدات المالية الضخمة التى قدمتها دول الخليج للعراق فى حربه الممتدة ضد ايران.

باختصار كشف الصراع الفكرى بين المثقفين العرب اثناء الحرب وبعدها عن بروز تيار يهدف للتهوين من شأن الآخر الخليجى ان صح التعبير.

وقد مثل هذا الاتجاه الفكرى ازاء الخليج الذى تبناه بعض المثقفين العرب ومن بينهم عدد من المفكرين البارزين تحديا للمثقفين فى الخليج، أدى الى استجابة محددة وغير متوقعة بعد نهاية الحرب. ذلك ان مجموعات من المثقفين الخليجيين لم يقنعوا فقط بالتصدى النقدى لهذا الاتجاه الفكرى السلبى ازاء الخليج من خلال السجال الفكرى وفتح الملفات والاعتماد على الارقام والحقائق المتعلقة بالدعم الخليجى لدول المشرق والمغرب، ولكنهم تجاوزوا ذلك كله ورفعوا شعارا جديدا لم يسبق ان صيغ بهذا الوضوح والتحدى، والذى يتمثل فى ان هناك شخصية خليجية لها سمات خاصة تميزها عن الشخصية العربية. واحتشد عدد من ألمع العقول الفكرية الخليجية للتدليل على صحة النظرية الجديدة. وسرعان ما دار الجدل فى المحيط الخليجى نفسه حول صحة النظرية أو زيفها. ونعلم جميعا ان الخليج يزخر بالشخصيات الفكرية البارزة من انصار التيار القومى العربى وقد تصدى بعضهم للنظرية الجديدة، معتبرا اياها نكسة فكرية ودعوة انفصالية من وجهة النظر الثقافية، ان دعت اليها انفعالات حادة بسبب الغزو العراقى للكويت وما مثله من تهديد جسيم للأمن القومى لدول الخليج،

الا انها لا تنهض على اساس من التاريخ او الواقع. وقد نظمت ندوة فكرية فى بعض بلاد الخليج لمناقشة موضوع تميز الشخصية الخليجية، واتسمت هذه الندوات بالنقاش الديمقراطى الحر والمفتوح الذى سمح لكل اصحاب الآراء المخالفة ان يعبروا عن رأيهم بكل الوضوح.

ولو حللنا نظرية تميز الشخصية الخليجية عن الشخصية العربية، لأدركنا أنها كانت أشبه بمحاولة دفاعية ثقافية ضد هذا الاتجاه السلبى الذى تبناه عدد من المثقفين العرب ازاء الخليج، والذى نهض على اساس التهوين من قدر ومكانة واهمية المجتمعات الخليجية، لدرجة قبول فكرة انه يمكن ان يضحى بها ببساطة من اجل تحقيق حلم الوحدة العربية، وهو الشعار الذى رفعه النظام العراقى لتبرير مصالحه الاقليمية الضيقة الافق، والتى أدت الى كارثة أثرت على الوطن العربى مشرقا ومغربا وخليجا!

الاستجابة الخليجية الهجومية

اذا كانت نظرية تفرد الشخصية الخليجية مثلت الاستجابة الخليجية الدفاعية، والتى انطلقت من موقع الدفاع عن الذات ضد الهجمة الشرسة عليها، إلا أن هناك استجابة خليجية هجومية بدأت فى التبلور فى الآونة الأخيرة، والتى لا تكتفى بالدفاع، وانما تندفع فى الهجوم على مجمل المسيرة المشرقية. وشعارها بكل بساطة: تعالوا نتحاسب ونقيم المسيرة، لكى نعرف هل حققت النظم السياسية العربية التى تزعم أنها ثورية وعودها لشعوبها، أم أنها كانت كارثة أضاعت تقدمها فى غمرة الشعارات الزاعقة، وتعالوا نقيم المسيرة الخليجية بكل موضوعية، لنرى حجم الانجازات التى

تمت ـ فى اطار إصلاحى ـ مما سمح لها بالتحقق بدلا من الإطار الثورى المزعوم الذى لم ينتج سوى القهر والخراب.

هذه الاستجابة الهجومية كانت حججها متناثرة فى الفضاء الفكرى العربى، غير أنه نشرت مؤخرا بعض المقالات التى تضمنت هذا النقد الثقافى الإجمالى للمسيرة المشرقية. ومن أبرز هذه المقالات مقالة طويلة للكاتب السعودى المعروف مشعل السديرى نشرها فى جريدة الشرق الأوسط بتاريخ ١٤ فبراير ١٩٩٤ بعنوان: «حائط المبكى وحائط القهقهة». وبالرغم من أوجه النقد اللاذعة التى تتضمنها المقالة، الا أنها ـ فى تقديرنا ـ بالغة الأهمية من وجهة النظر الثقافية، لأنها تتضمن نقدا تفصيليا لمسيرة التحديث العربية منذ العهد الاستعمارى حتى الوقت الراهن. والكاتب السعودى لم يخش من اثارة موضوعات بالغة الحساسية من الناحية التاريخية، وأهمها فضل الاستعمار الغربى فى التقدم الذى شهدته بعض البلاد المشرقية والمغربية، وتبديد هذه البلاد لهذا التقدم الذى انجزته الدول الاستعمارية. وهو يتطرق ثانيا الى مانعرفه من أن عديدا من النظم السياسية العربية تلقى بمسئولية فشلها على كاهل الاستعمار، حتى لاتواجه حقيقة عشوائية اتخاذ القرار السياسى، والاندفاع الأهوج لتنفيذ سياسات غير مدروسة. وهو يتعرض للتأثير المدمر الذى أحدثته الانقلابات السياسية فى بنية المجتمع العربى، وينتقد سلبية المثقفين العرب، ورهاناتهم الخاسرة على تيارات ايديولوجية متعددة. ويوجه الكاتب نقده الى مسيرة الصراع العربى الاسرائيلى والى دعاوى المقاومة الفلسطينية.

قضايا متعددة يثيرها مشعل السديرى فى نقده الاجمالى الشامل للمسيرة المشرقية، غير أنه لا يقنع بذلك، بل انه ينتقل فى الشق الثانى من مقالته الى

الدفاع المتحمس عن عقلانية المسيرة الخليجية وانجازاتها. وهى قضايا تحتاج منا الى تحليل نقدى دقيق.

هذه المقالة الهامة ـ بالرغم من حدة انتقاداتها ـ تفتح الباب للنقد الذاتى العربى، الذى ينبغى أن نمارسه فى الوطن العربى: نظما سياسية ومثقفين وشعوبا. ولو فعلنا ذلك لانتقلنا من الإطار الخليجى الضيق الى آفاق المسيرة العربية الواسعة.

وقد سبق لنا أن اشرنا الى أهمية ممارسة النقد الذاتى العربى، والبدايات المبشرة التى مارستها تيارات سياسية وفكرية شتى تضم التيار الإسلامى والماركسيين والقوميين العرب.

غير أن النقد الذاتى الذى ندعو لممارسته هذه المرة يختلف فى توجهه عن النقد الذاتى الذى يمارسه كل فصيل سياسى على حدة. فالقضايا التى يثيرها مشعل السديرى لا تتعلق بفصيل سياسى بعينه، وان كان يركز على التيارات السياسية المشرقية وخصوصا البعثية والناصرية. فهو يثير قضايا التخلف والتقدم، ويفاضل بين المسيرة الثورية والمسيرة الاصلاحية، ويتعرض بالنقد لطرق التعامل مع الصراع العربى ـ الاسرائيلى، ويقيم ممارسة منظمة التحرير الفلسطينية. ويتحدث عن الانجازات الخليجية، وينتقد النظرة السلبية التى ينظر بها المشارقة والمغاربة للخليجيين، ويحلل الدور الذى قام به المثقفون العرب فى غمار هذه المسيرة الحافلة التى انطلقت منذ بداية الخمسينات حتى الآن.

وكل هذه القضايا التى عددناها قضايا خلافية وهى تحتاج الى دارسة تحليلية دقيقة للظروف التاريخية، فى نفس الوقت الذى ينبغى فيه أن تنطلق

من منهج نقدى قدير على رصد السلبيات وارجاعها الى أصولها، وابراز الايجابيات والاشارة الواضحة لها.

وحين نقوم بهذه الدراسة فى المقالات التالية من الأوراق الثقافية، فسرعان ما سيتبين لنا أن كثيرا من التعميمات الجارفة التى صاغها مشعل السديرى لا تنهض على أساس، وانما هى محملة بتوجهاته الايديولوجية، ومن حقه بطبيعة الأحوال أن يؤثر توجهه الإيديولوجى على طريقة تحليله وعلى تعميماته بشرط ألا تجافى هذه التعميمات الحقائق التاريخية الثابتة، أو تتعارض كليا مع مؤشرات التقدم الكمية والكيفية على السواء.

لقد سبق لنا فى الأوراق الثقافية أن تعرضنا بالتحليل لخطاب المصالحة العربية. وقلنا لابد من تحليل المشاعر السائدة على ضفتى النهر، ونعنى فى الكويت والخليج والعراق. وبدون تحليل هذه المشاعر، ودراسة الاتجاهات الشعبية السائدة، وسياسات النخب العربية الحاكمة، فلن يقدر للمصالحة العربية ان تقوم فى الأجل القصير.

نريد أن نبدأ البداية الصحيحة بالحفر فى أعماق الشعور العربى، لكى نحدد بدقة مفهوم الذات وصورة الآخر، تمهيدا للتصحيح الضرورى، حتى لا ينقلب الميزان، وتضيع العروبة فى خضم المناقشات الإقليمية العقيمة، تنفيذا لسياسات عشوائية، ليس من شأنها سوى تحقيق المصالح الاجنبية على حساب مستقبل الأمة العربية.

(٢٨)

الغرب واستعمار الوطن العربى إشكالية النموذج والعقبة

العلاقة بين الغرب والاستعمار وتحديث العالم العربى ليست بسيطة وإنما هى غاية فى التعقيد، لأنها تنطوى على اشكاليات متعددة. غير ان الاشكالية الرئيسية فيها فى تقديرنا تتمثل فى أن الغرب بحضارته الحديثة كان يمثل بالنسبة للنخبة الفكرية والسياسية العربية السائدة النموذج الذى ينبغى أن يحتذى. غير ان الاستعمار الذى قامت به الدول الغربية لأجزاء كبيرة من الوطن العربى هو الذى جعل الغرب يبرز فى وعى النخبة ذاتها باعتباره هو العقبة الحقيقية التى تقف دون عملية التحديث الحقيقية.

ومن هنا يمكن القول بان هذه العلاقة المركبة قد يسطها تبسيطا مخلا الأستاذ مشعل السديرى فى مقالته «من حائط المبكى إلى حائط القهقهة» والتى أشرنا إلى فكرتها الرئيسية فى أوراقنا الثقافية الماضية.

يقول السديرى فى بداية مقالته: «.. أنا بصدد النظرة المتعالية بدون (ارتفاع) التى مابرح بعض من اخواننا المثقفين العرب ينظرون بها للانسان

* جريدة الاهرام ٧ / ٣ / ١٩٩٤م.

الخليجي، وكلما ازداد الانسان الخليجي فى تعلمه وتقدمه، ازداد هؤلاء تمسكا بهذه النظرة العمياء التى لا ترى ولا تحس بالبساط وهو ينسحب من تحت مقعدتها المترهلة». وأعتذر للقارىء لأننى اقتبست عبارة الكاتب بالنص، بالرغم من فجاجة التعبير فى الجملة الأخيرة، فإن غرضى هو اعطاء الإحساس بروح المقال، والتى تظهر منذ مقدماته. وما لبث الكاتب أن عرج على قضية الاستعمار فذكر بالنص «الكل يعلم أن مصر أولا ثم بلاد الشام والعراق والمغرب العربى تواجهت وتلاقحت مع الحضارة والاستعمار الغربيين فى القرنين الثامن والتاسع عشر، فى حين أن الجزيرة العربية بقيت على حالها الى مابعد الحرب العالمية الثانية تقريبا. إذن كان هناك مسافة زمنية هائلة بين الانطلاقتين. وأريد أن أستدرك هنا إلى أننى لا أريد أن أعقد مقارنة أو مباراة ولا أن أوجد تبريرا أو دفاعا، ولكننى أريد أن أضع الحقائق كما هى توطئة للهدف الذى أرمى اليه. ومع الأسف أن الكثير من الإخوان العرب كانوا ولا يزالون يرمون بأخطائهم وعجزهم على كاهل الاستعمار، والواقع أن ما يقولونه خطأ جسيم دفعوا ثمنه من وقتهم ومن شخصيتهم ومن تحديد أولوياتهم. أنا أعتقد أن الفائدة التى جنوها من الاستعمار بالنسبة للتعليم وبناء المرافق ووضع النظم، واستتباب الأمن نسبيا، واكتشاف الثروات واستغلالها وتطوير الزراعة واتساعها. وادخال الميكنة والكهرباء، وانشاء الأحزاب واصدار الصحف والمطبوعات، أقول ان كل هذه فوائد كبيرة قد جنوها من الاستعمار، وللأسف لم يحافظوا هم عليها، بل إنهم دمروا بعضها، وألغوا بعضها وعطلوا بعضها، وتركوا بعضها الآخر كما هو بدون زيادة ولا تطوير. إذن الفائدة التى جنوها من الاستعمار تفوق كل ادعاءاتهم بمحاربته وطرده على حد قولهم».

التحديث العربى بين التطور الوطنى والتأثير القسرى

القضية التى يثيرها السديرى أعقد من التعميمات التبسيطية التى صاغها كما أشرنا لذلك فى صدر المقال. واذا كان هناك عديد من المؤرخين وعلماء الاجتماع الذين عنوا بدراسة نشأة النهضة القومية العربية يتفقون على أن بدايات التحديث الحقيقية التى أحدثت آثارها فى بنية المجتمع العربى بوجه عام كانت مع اصطدام الحضارة الغربية المتقدمة بالثقافة العربية المتخلفة من خلال الغزو الاستعمارى، إلا أن هناك رأيا آخر للمؤرخ الأمريكى بيتر جران مفاده أن حملة نابليون على مصر عام ١٧٩٨ والتى تعتبر تقليديا تاريخ انفتاح الوطن العربى على الحضارة الغربية الحديثة لم تكن هى بداية التحديث كما يسود الاجماع، بل إنها كانت ـ على العكس ـ إجهاضا لحركة تحديث وطنية داخلية أخذت مسارها فى المجتمع المصرى منذ النصف الثانى من القرن الثامن عشر. ويدعم جران حجته بدراسة تاريخية موثقة للتطور الاقتصادى وللحركة الفكرية، التى قادها فى الأزهر الزبيدى والشيخ حسن العطار أستاذ رفاعه الطهطاوى.

وهكذا يمكن القول بأن ربط التحديث العربى بالاستعمار لم يعد مسلمة تاريخية وإنما تحول الى قضية خلافية. ومع ذلك لايمكن انكار أن اللقاء العاصف الذى تم بين الحملة الفرنسية على مصر والمجتمع العربى هو الذى أدى إلى نشوء وتطور تيارات الفكر العربى الحديث الأساسية، والتى مازالت تتصارع حتى هذه اللحظة.

وهذا اللقاء العاصف لم يؤد فقط الى حركة فكرية، وانما دفع ببعض الساسة البارزين وعلى رأسهم بطبيعة الأحوال محمد على الى استيحاء

النموذج الغربى وهو بسبيل مشروعه الطموح لإنشاء دولة مصرية قوية مصاغة على النسق الغربى، وحرصه على اقتباس الوسائل والمنظمات الغربية للحاق بروح العصر. وأيا ماكان الأمر، فيمكن القول أن الفكر العربى الحديث مر فى تطوره بمرحلتين متمايزتين: الأولى ويمكن أن نؤرخ لها منذ احتكاك الغرب بالعالم العربى فى العصر الاستعمارى، وهى المرحلة التى تولدت بين ظهرانيها التيارات الفكرية العربية ولذلك يمكن أن نطلق عليها مرحلة التشكل والمرحلة الثانية التى تبدأ بالتقريب بعد الحرب العالمية الأولى والتى أدى انتهاؤها والدروس المستفادة منها الى نمو وعى جديد فى العالم وبوجه خاص فى البلاد المستعمرة ومن بينها البلاد العربية. وهذه المرحلة نستطيع أن نطلق عليها مرحلة النقد الجذرى فى الفكر العربى. فى المرحلة الأولى كان الغرب ينظر اليه باعتباره «النموذج» وفى الثانية أصبح ينظر لنفس الغرب باعتباره «العقبة» التى تحول دون تحقيق التحديث العربى.

الغرب باعتباره النموذج

طرح التقدم الغربى على الساسة والمفكرين العرب أسئلة شتى تبلورت حول سؤال رئيسى مابرح يتردد حتى اليوم: كيف يمكن أن نقضى على التخلف، وكيف يمكن لنا اللحاق بالتقدم الغربى؟

واذا حللنا مجمل مسيرة الفكر العربى الحديث لخلصنا إلى نتيجة أساسية مفادها أن الساسة والمفكرين العرب لم يتفقوا أبدا على طريقة صياغة الجواب عن هذا السؤال الرئيسى، ولم يستطيعوا أن يقدموا إجابة نهائية له.فمنذ السنوات الأولى التى أعاد فيها المثقفون العرب النظر إلى مجتمعهم، اختلفوا اختلافات متعددة، وأخذت هذه الاختلافات تتشكل وتنمو وتتبلور عبر السنين حتى تحولت فى النهاية إلى إيديولوجيات متمايزة.

في هذه المرحلة التي كان يتشكل فيها الفكر العربي الحديث، كان الغرب هو المثل وهو النموذج. فقد اعتمد المثقفون العرب على الترسانة الفكرية التي تزدحم بكل منتجات العقل الغربي، لكي يجددوا في أنماط تفكيرهم، ولكي يدخلوا المصطلحات الجديدة في قاموسهم اللغوي، كالدستور والبرلمان والديمقراطية والأحزاب والمعارضة السياسية التي سرعان ما دخلت في اطار التفكير العربي، ثم تجاوزت ذلك إلى أن تجسدت في صورة مؤسسات سياسية واجتماعية اقتصادية ملموسة.

تحقق اتصال حضاري عميق بين العرب والغرب، وأسهمت في تحقيقه أجيال متعددة من الرحالة العرب الذين زاروا الغرب واقاموا فيه فترات، ثم عادوا وكتبوا عن خبراتهم. ولعل أبرزهم جميعا رفاعة رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي، وتكونت نتيجة لهذا الاتصال الحضاري العميق ايديولوجيات ثلاث متمايزة، درج مؤرخو الأفكار على تحديدها في التيار الإسلامي الإصلاحي، والتيار الليبرالي والتيار الاشتراكي العلمي. وكل تيار من هذه التيارات تمحور حول قضية مركزية شغلته وشغلت انصاره.

* التيار الإسلامي الصلاحي كان واعيا بأنه يجابه التناقض الجوهري الذي يتمثل في كيف يمكن أن يكون الالتقاء بين الدين والعلم. وهنا نجد أنصاره ينظرون الى تجربة الغرب ويرفضونها، وهي التجربة التي تميزت بسيادة الاتجاه العلماني والفصل الحاسم بين الدين والدولة، وذلك بعد الصراعات المريرة التي دارت في أوروبا بين رجال الدين ورجال العلم. وقد قام دعاة التيار الإسلامي الإصلاحي وعلى رأسهم جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده بمحاولاتهم لتجديد الفكر الديني وذلك لمواجهة تحدي الحضارة الغربية، غير أنه ـ كما يقرر عدد من المؤرخين ـ كان الفشل من نصيبهم.

* أما التيار الليبرالى فقد ركز أنصاره على تجربة الغرب السياسية. كان الغرب قد صاغ نسقا متكاملا من الأفكار والمفاهيم والتطبيقات والمؤسسات وأخذت شكلا بالغ التحديد هو الديموقراطية الغربية. وقد اعتبر هؤلاء الدعاة أن الأخذ بهذه الديموقراطية، من شأنه أن يسهم فى تحديث المجتمع العربى. وهكذا ركزوا على ضرورة وضع دستور يحدد نظام الحكم فى البلاد، ويقوم يتوزيع السلطات.

* أما التيار الاشتراكى العلمى فقد صدر أنصاره عن عقيدة أساسية مفادها أنه لايكفى اقتباس النظم السياسية للغرب، فلا الدستور ولا البرلمان ولا الأحزاب لا الانتخابات بقادرة على أن تكفل للعالم العربى القدرة على اللحاق بركب الغرب، وليس هناك سوى العلم والتكنولوجيا والتصنيع. غير أن ذلك ينبغى أن يتم فى اطار اشتراكى يكفل تحقيق العدالة الاجتماعية، تأثرا بالنموذج الاشتراكى فى الاتحاد السوفيتى.

الغرب باعتباره المعقبة

من خلال التطور الفكرى الذى تم نتيجة للتراكم التاريخى، نما حس نقدى مرهف لدى المثقفين العرب، أدى الى التوقف عن نغمة الاعجاب المفرطة بالغرب، التى كانت تصدر أحيانا بمبالغة شديدة، كما نشأ أيضا احساس بالاحباط، حين تكشفت حقيقة الغرب من خلال ماظهر من الفصام بين النظرية والتطبيق. لقد كانت نظريات الغرب زاخرة بالأفكار عن الحرية والمساواة والأخاء، والديموقراطية، وحق الشعوب فى تقرير مصيرها. غير ان الخبرة التاريخية المريرة اتى جابهتها الشعوب العربية فى مرحلة تحررها من الاستعمار، واكتساب السيادة القومية، قد جعلت المثقفين العرب يعيدون النظر الى الغرب بصورة جذرية شاملة.

لقد كان هذا الوعى النقدى هو أساس حركات التحرير الوطنية التى امتدت باتساع الوطن العربى فى المشرق والمغرب على السواء. وقاد المثقفون العرب ـ على اختلاف مشاربهم ـ حركات النضال الوطنى والتى لم تقنع بالمفاوضات السياسية مع المحتلين والمستعمرين وانما تحولت فى أحيان كثيرة الى صدامات دامية، وصلت فى حالة نضال الشعب الجزائرى ضد الاستعمار الاستيطانى الفرنسى إلى حد حرب التحرير الشعبية.

وهكذا يمكن القول بأن مشعل السديرى لم يستطع أن يدرك أن صور التحديث المادية التى حققتها الدول الاستعمارية فى مختلف بلاد الوطن العربى ـ على اختلاف شديد فى معدلاته وصوره والتى جلبت ولاشك فوائد متعددة ـ لم تمنع الساسة والمثقفين العرب من اتخاذ موقف نقدى من الغرب، ولا على محاربة الاستعمار بكل الوسائل والطرق، والتى تدرجت من النقد الفكرى العنيف الى حروب التحرير الشعبية، ومن هنا فإن عبارة السديرى التى يقول فيها إذن الفائدة التى جنوها من الاستعمار تفوق كل ادعاءاتهم بمحاربته وطرده، تفتقر إلى أى أساس تاريخى، بل انها تشكك فى الحقائق العربية الثابتة. ألم تحرر مصر بجهادها نفسها من الاحتلال البريطانى؟ وألم يحرر الشعب الجزائرى نفسه من خلال حرب تحرير بطولية نفسه من براثن الاستعمار الاستيطانى الفرنسى؟ وألم يستطع قادة العراق وسوريا وتونس وليبيا الحصول لبلادهم على الاستقلال الكامل؟

أما الادعاء أن الدول الوطنية المستقلة بددت الميراث التحديثى الايجابى الذى حققه الاستعمار، ففيه تجن شديد على الواقع. ويكفى للكاتب أن يراجع المؤشرات الكمية والكيفية للتحديث فى هذه الدول فى العقود الخمسة الأخيرة لكى يدرك أن حجم الإنجازات أضخم بكثير من السلبيات التى رافقت المسيرة:

(٢٩)

تحديث الوطن العربى بيـن الإصـلاح والثـورة

لانبالغ لو قلنا انه لم تشغل كلمة الفضاء السياسى العربى منذ حوالى خمسة عقود مثلما شغلته كلمة الثورة ومشتقاتها: النظم الثورية والمسيرة الثورية والتطوير الثورى للمجتمع، والوعى الثورى الى اخر القائمة المعروفة. ولا يمكن معرفة سيادة مفهوم وممارسات «الثورة» أو الانقلابات العسكرية التى تمت تحت لافتتها، الا بإلقاء نظرة تاريخية عميقة حول نضال الوطن العربى فى سبيل الاستقلال، على وجه الخصوص فى الفترة الممتدة من الحرب العالمية الأولى إلى نهاية الحرب العالمية الثانية وما بعدها.

ما الذى يدعونا اليوم الى مناقشة موضوع تحديث المجتمع العربى بين الاصلاح والثورة؟ هناك عدة أسباب مترابطة أهمها:

* انهيار الاتحاد السوفيتى والكتلة الاشتراكية وفشل أنظمتها السياسية الثورية التى أخذت طابعا شموليا فى تحقيق تحديث مجتمعاتها، سواء فى

* جريدة الاهرام ١٤ / ٣ / ١٩٩٤م.

الجانب الاقتصادى أو فى الجانب السياسى. ويكشف عن ذلك المؤشرات الخاصة بالانتاجية والقدرة على اشباع الحاجات الأساسية بالنسبة للجانب الأول، والمؤشرات الخاصة بالحرية واحترام حقوق الانسان بالنسبة للجانب الثانى.

ومن هنا ثار السؤال الذى طرحه بعض فلاسفة التاريخ:

هل لو كان المجتمع الروسى قبل ثورة أكتوبر الاشتراكية ترك لكى يتطور عن طرق الاصلاح التدريجى وليس عن طريق الثورة بكل ما صاحبها من عنف وكسر وتحطيم للبنى التقليدية وللأعراف الاجتماعية المستقرة، ألم يكن ذلك أفضل له، ومن شأنه تطوير المجتمع بشكل سلمى مما يؤدى الى نتائج ايجابية على المدى الطويل؟

ونحن فى الوطن العربى لا نستطيع أن نعزل أنفسنا لا عن السؤال المطروح ولا عن الاجابات المختلفة المقدمة، بحكم أن الثورة الاشتراكية ذاتها كانت ملهمة لبعض النظم السياسية العربية الرئيسية من ناحية، وبحكم أن فكرة الثورة وممارساتها عموما شغلتنا طوال نصف القرن.

* والسبب الثانى هو ما ألمحت اليه حالا، ونعنى أنه بناء على تفضيل الحل الثورى على الحل الاصلاحى فى تطوير المجتمع العربى، قامت «ثورات» عربية متعددة فى مصر وسوريا والعراق وليبيا واليمن والسودان لتقطع الطريق على سبل الاصلاح التدريجى وترفع راية الثورة التى عادة ما تأتى احتجاجا على ممارسات ديمقراطية حزبية عقيمة وضيقة الأفق، أو انقلابا على أوضاع طبقية ظالمة تسحق تحت ثقلها الجماهير العريضة، أو تمردا على نمط استسلامى فى التعامل مع قوات الاحتلال أو الاستعمار.

وتثور فى هذه البلاد نفسها حملات من النقد والنقد الذاتى تنصب كلها على مراجعة فكرة الثورة ذاتها: ضرورتها وحصادها بعد اجتياز اختبار التاريخ.

* والسبب الثالث والأخير ان الهجوم على فكرة الممارسة الثورية فى تحديث المجتمعات محور جوهرى من محاور النقد الخليجى للمسيرة المشرقية الذى أشرنا اليه فى مقالاتنا الماضية، والذى نعتبره ـ فى بعض جوانبه ـ خطوة ايجابية فى مجال النقد والنقد الذاتى سعيا وراء الحفر فى أعماق الشعور العربى، اذا أردنا حقا لانقول مصالحة عربية، ولكن الحد الأدنى من الاتفاق على سياسة عربية قومية قادرة على مواجهة تحديات التهديد الاسرائيلى من ناحية للأمن القومى العربى، وتستطيع فى نفس الوقت من ناحية أخرى أن تعد الوطن العربى لاستقبال القرن الحادى والعشرين.

عصر المراجعة التاريخية

نحن بلا جدال نعيش ـ على كل المستويات ـ عصر المراجعة بعد سقوط عديد من النظم السياسية والأفكار والنظريات والممارسات. غير ان المراجعة التاريخية تبدو فى مقدمة سلسلة المراجعات. ويقع فى صلب هذه المراجعة فكرة الثورة ذاتها، ومن هنا تدعو الحاجة الى نظرة سريعة على الأسباب التى تدفع لقيام الثورة غير ان هذه ليست مهمة سهلة، وخصوصا ونحن فى إسار مقال موجز.

فهناك أولا أنماط متعددة من الثورات. هناك الثورة الصناعية التى قلبت الموازين وغيرت العالم فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وهناك الثورة العلمية والتكنولوجية التى تعتمد على العلم كقوة أساسية فى الانتاج والتى تتعمق آثارها فى المرحلة الراهنة، وهناك ثورات سياسية كبرى كالثورة

الفرنسية التى أحدثت تأثيرات كبرى على الفكر السياسى فى العالم كله، والتى خلبت أذهان المفكرين والمثقفين بشعاراتها الأخاذة: الحرية والاخاء والمساواة. وهناك ثورات فكرية تتم داخل الأديان المقدسة سعيا وراء التجديد الابداعى فى فهم الدين، وهناك ثورات اجتماعية تسعى لتحطيم الأعراف الجامدة والبنى التقليدية، كما حدث فى حركة تحرير المرأة والتى اتخذت أشكالا شتى فى كافة المجتمعات الانسانية.

غير أنه أهم من تعدد أنماط الثورة، فإن السؤال الرئيسى يتعلق بلماذا تحدث الثورة؟ مرة أخرى من الصعب اختزال الاجابة فى جملة واحدة مفردة، ويشهد على ذلك ان هناك فى علم الاجتماع المعاصر مبحثا خاصا باسم «سوسيولوجيا الثورة» يحاول فيه التعمق فى دارسة أسباب ومكونات ونماذج ونتائج هذه العملية الاجتماعية الكبرى. هل الثورة عملية اجتماعية حقا، أم أنها انقطاع فى العمليات الاجتماعية السائدة؟ ربما تمثلت الاجابة فى هذا المفهوم «الانقطاع» الذى روج له فى الفلسفة الفرنسية كانجيم وباشلار، وذاع فى كتابات ميشيل فوكو. الثورة هى فعل للتغيير السياسى والاجتماعى والاقتصادى والثقافى يقوم على استخدام العنف ضد المؤسسات القائمة وإقامة مؤسسات بديلة أكثر تقدما وقدرة على اشباع حاجات الجماهير المتعددة.

وهناك تفرقة سائدة بين الثورة البورجوازية وهى نمط من أنماط الثورة الاجتماعية هدفها حل التناقض بين قوى الانتاج والنظام الاقطاعى أو شبه الاقطاعى السائد فى بلد ما، والثورة الاشتراكية والتى هى - بحسب التعريف الماركسى التقليدى - تغيير جذرى فى علاقات الانتاج وهى الثورة التى تستبدل علاقاتِ التعاون والمساعدة المتبادلة بعلاقات الانتاج القائمة

على السيطرة والخنوع، ومن ثم تقضى على استغلال الانسان للانسان. كثير من هذه الأفكار التى أوجزنا الاشارة اليها، شغلت الخطاب السياسى العربى طوال نصف القرن الأخير فى غمار المعركة الكبرى التى دارت فى اطار المرحلة الثورية فى التاريخ العربى المعاصر.

المسيرة الثورية العربية

تعددت أشكال الهيمنة الأجنبية على الوطن العربى بعد تفكك الدولة العثمانية وتراوحت في أبسط صورها بين الوصاية والانتداب وبين الاستعمار الاستيطانى كما كان الحال فى فلسطين والجزائر مرورا بالاحتلال كما كان الحال بالنسبة لمصر فى مواجهتها للاحتلال البريطانى.

ويلفت النظر فى التاريخ السياسى والاجتماعى لأقطار عربية مثل مصر وسوريا والعراق، أنه تكونت ـ نتيجة تطورات معقدة سياسية واجتماعية ـ طبقات بورجوازية وطنية استلمت الحكم بقيود مختلفة وحاولت أن تقيم ديمقراطية على النسق الغربى، بما يتضمنه ذلك من تشكيل للأحزاب السياسية وتنظيم انتخابات دورية، واصدار دساتير حديثة تفصل بين السلطات، والنص عل كيفية تداول السلطة، وتشكيل المجالس النيابية.

ومن المعروف ان الديمقراطية تقوم على فكرة الحوار بين مختلف التيارات السياسية فى مجتمع ما وعلى التنافس لكسب ثقة الناخبين، وعلى تطبيق السياسات الاقتصادية والاجتماعية التى تهدف فى التحليل الأخير الى الارتقاء بمستوى الأداء الاقتصادى والاجتماعى بشكل تدريجى، لا يقوم على استخدام العنف، وانما يمارس ذلك فى اطار تطبيق مبدأ سيادة القانون، واحترام الملكية الخاصة.

وقد اثبتت الممارسة الديموقراطية العربية فى هذه البلاد الثلاثة مصر وسوريا والعراق ـ على الأقل ـ وهى من أهم الدول التى قامت فيها ثورات بعد ذلك، ان لهذه الممارسة حدودا لم تستطع أن تتعداها. ان التحدى الأعظم الذى كان يجابه النخبة السياسية الحاكمة فى هذه البلاد كان هو كيف يمكن تخليص البلاد من الاحتلال والهيمنة الأجنبية. ومن هنا كانت طبيعة العلاقات مع المحتلين وكيفية مواجهتهم، الموضوع السياسى الحاكم، سواء فى علاقات الأحزاب السياسية بقوى الاحتلال، أو فى علاقات الأحزاب السياسية بعضها البعض، أو فى مصداقية الأحزاب السياسية لدى الجماهير.

غير أنه بالاضافة الى موضوع الاستقلال، كان التحدى الجسيم الثانى هو ما أطلق عليه فى مصر خصوصا بحكم نمو حركة النقد الاجتماعى فيها فى الثلاثينات والأربعينات، المشكلة الاجتماعية، وهى تعبير مهذب يقصد به الفجوة الطبقية الهائلة بين الأغنياء والفقراء. وهؤلاء الأغنياء كانوا يتركزون أساسا فى طبقة الاقطاعيين وكبار الملاك والذين أمسكوا فى نفس الوقت بزمام الحكم والسلطة والسياسة فى هذه البلاد.

لم تستطع المسيرة الديمقراطية العربية أن تواجه كلتا المشكلتين: الاستقلال السياسى وتحقيق الحد الأدنى من العدالة الاجتماعية لأسباب متعددة، لعل أهمها قصور الخيال السياسى لأعضاء النخبة السياسية الحاكمة، وخوفهم على انهيار مصالحهم السياسية والطبقية لو عبأوا الشعوب للدخول فى مواجهات حاسمة ضد قوات الاحتلال من ناحية، والخوف من الجماهير من ناحية ثانية، هذه الجماهير البائسة التى وقعت تحت وطأة المحتل الأجنبى من ناحية والاستغلال الطبقى الذى مارسته النخبة السياسية الوطنية من ناحية أخرى.

ومن هنا يمكن القول ان التحول من مسيرة الاصلاح البطيء الذى يتم فى إطار ديمقراطى، الى تحديث الوطن العربى ـ فى بعض أجزائه البارزة ـ عن طريق الثورة، لم يكن اختيارا هادئا بين بديلين، تم فى اطار حوار فكرى، وانما كان نتيجة حتمية لقصور الممارسة الديمقراطية العربية، ورد فعل لما اعتبرته العناصر الثورية العربية انتهازية وخيانة وعمالة للطبقة السياسية الحاكمة العربية.

لقد كان انقلاب حسني الزعيم فى سوريا هو النموذج العربى الأول للانقلابات العسكرية فى الوطن العربى، التى أرادت تسييد أسلوب الثـورة لا الاصلاح فى تحديث المجتمع العربى. غير أن هذه الانقلابات وماصاحبها من انقلابات مضادة، لم تبرز أهمية النظرية الثورية التى تقوم عليها، إلا حينما قامت ثورة يوليو ١٩٥٢ فى مصر، والتى بدأت فى الواقع بانقلاب عسكرى تقليدى، غير انها سرعان ما اكتسبت صفة الثورة، بحكم برنامجها الطموح، للتغيير الجذرى فى البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للمجتمع العربى، وفى ضوء توجهها القومى العربى، والاشعاعات القوية التى بثتها فى كل أرجاء الوطن العربى.

والحقيقة أنه حين تراجع فكرة الثورة فى الوطن العربى، فإن الحديث سرعان ماينصب على ثورة يوليو الأم التى حاولت «ثورات» أخرى بعثية فى سوريا والعراق أن تسير على نهجها.

حصاد التجربة

ليس هناك من شك فى أن مرور أكثر من سبعين عاما على قيام ثورة اكتوبر الاشتراكية فى روسيا، ومرور أكثر من أربعين عاما على قيام ثورة

يوليو ١٩٥٢ فى مصر يعطى مشروعية لأى عملية مراجعة تاريخية جادة لحصاد الثورة الأولى على المستوى العالمى وحصاد الثورة الثانية على مستوى الوطن العربى. ومرور حقبة تاريخية كاملة بعد اندلاع الثورة، اشارة الى تحقق امكانيات التجريب فى الوسائل سعيا وراء تحقيق الأهداف، يشير الى توفر الزمن الكافى لتجربة التغيير الثورى.

غير أنه يمكن القول ان نقد الثورة الروسية الذى مورس فى الغرب، يتشابه فى كثير من جوانبه مع نقد الثورة المصرية الذى مورس فى الفكر السياسى العربى المعاصر. فى كلتا الحالتين كانت هناك أصوات أرادت ـ بجهالة ـ أن تمارس عملية الثأر التاريخى انتقاما من القطيعة التى أحدثتها الثورة، والتى أدت الى إضرار فادح بالمصالح الطبقية للنخب المسيطرة، والى قضاء مبرم على المطامح والآمال الشخصية لنخب سياسية كاملة قضت الثورة عليها تماما.

غير أنه يمكن القول أن هناك خصوصية للنقد الذى يوجه للممارسة الثورية العربية والتى تعتبر ثورة يوليو هى نموذجها الأساسى. وهذه الخصوصية ترد الى أن هذه الممارسة دفعت بعديد من النظم السياسية العربية الى أن تندفع فى مجال الاصلاح الاجتماعى والاقتصادى تحت وطاة تهديد شعارات الثورة، التى كانت تبشر بانتشار قيمها فى كل أرجاء الوطن العربى. وهكذا يمكن القول ان الاصلاح التدريجى فى هذه الأقطار الذى أنتج آثاره ـ كما يقول انصاره ـ بصورة أفضل مما أنتجت المسيرة الثورية فى البلاد التى تمت فيها، قد لاقى دفعة كبرى نتيجة للممارسة الثورية العربية التى تدان بإطلاق فى الوقت الحاضر!

ومن ناحية أخرى لايمكن الحكم المطلق بالفشل على المسيرة الثورية العربية الحافلة بالنجاحات والزاخرة أيضا بالأخطاء! ان مثلها مثل أى مسيرة تاريخية تشق طريقا جديدا، وتفتح أمام العقل السياسى آفاقا لم يبلغها من قبل.

وهكذا يمكن القول ان المناظرة التى يقيمها بعض الكتاب فى مصر والوطن العربى بين الإصلاح والثورة، وافضلية الطريق الأول على الطريق الثانى كمعبر لتحديث المجتمع العربى، لاتقوم على أساس. فالمسيرة الثورية لم تندلع الا بعد ما فشل المسار الاصلاحى فى تحقيق الأهداف القومية واشباع الحاجة الأساسية للعدالة الاجتماعية، والمسار الاصلاحى من ناحية اخرى لم يعتدل مساره الا من خلال تفاعله بل وتناقضه احيانا مع المسار الثورى.

ومن هنا فإن الخطاب الخليجى الذى ينحو هذه الأيام نحو «مديح الذات» من ناحية، والى نقد «الآخر» العربى الذى مارس الثورة من ناحية أخرى، لا يمكن أن يحقق أهداف النقد والنقد الذاتى التى أكدنا اكثر من مرة، انه بالغ الأهمية اذا أردنا فعلا أن نصل الى حد أدنى من الاجماع العربى لمواجهة تحديات القرن الحادى والعشرين.

(٣٠)

الشرعية السياسية على الطريقة العربية !
محاولة فى التنظير المباشر للواقع

موضوع الشرعية السياسية للنظم العربية من الموضوعات الأساسية المثارة فى اطار الصراع السياسى والحوار الفكرى الدائر فى الوطن العربى منذ أكثر من أربعة عقود. وقد احتل هذا الموضوع أهمية خاصة فى اطار الجدل المحتدم الذى دار بصدد حرب الخليج. ولو حللنا الخطاب السياسى العراقى لوجدناه فى الواقع يحفل بنقاط متعددة لمست عصب عديد من المشكلات المعلقة فى الفضاء السياسى العربى. وهذا الخطاب لم يقنع ـ فى سبيل تبرير الغزو العراقى الغاشم للكويت ـ بإثارة موضوع الحدود المصطنعة التى فرضها الاستعمار على الوطن العربى من خلال اتفاقية سايكس بيكو، ولكنه هاجم أيضا بشكل مباشر شرعية النظم السياسية الخليجية. وقد انساق وراء هذا الهجوم عدد من المثقفين العرب القوميين البارزين، وتبنوا الحجج الواهية التى قام عليها، فى محاولة لإحياء التفرقة القديمة التى سادت فى الخمسينات

* جريدة الاهرام ٢١ / ٣ / ١٩٩٤م.

والستينات فى فترة صعود الخطاب القومى العربى، بين النظم الرجعية والنظم التقدمية. وكما نعرف كانت غالبية النظم الرجعية ـ فى إطار هذا المنظور ـ نظما ملكية، وكل النظم التقدمية جمهورية. ويمكن القول ان هزيمةيونيو ١٩٦٧ أسقطت هذه التفرقة، بعدما اجتمعت كل الدول العربية فى مؤتمر الخرطوم الشهير، حيث اتفق على أن تتعاون الدول العربية جميعا لإزالة آثار العدوان الاسرائيلى على الأراضى العربية، وأسهمت الدول الخليجية التى كانت من قبل توصف بأنها رجعية اسهاما بارزا فى الدعم المالى للقدرات العسكرية فى مصر وسوريا والأردن، بالاضافة الى تمويل عديد من برامج التنمية الضرورية، التى تساعد على الصمود حتى تتحرر الأرض العربية.

واستطاع الخطاب السياسى العراقى بعث هذه المصطلحات القديمة، وهو بصدد اجتذاب السياسيين والمثقفين والجماهير العربية للموافقة على الغزو العراقى للكويت.

وفى اطار النقد الخليجى للمسيرة المشرقية الذى نحلل نقديا عددا من القضايا الهامة التى ينطوى عليها، أثير من جديد موضوع الشرعية السياسية، ولكن من خلال الهجوم على شرعية النظم السياسية التى تصف نفسها بأنها ثورية. ويؤكد هذا الاتجاه ـ بالاضافة الى مقال مشعل السديرى الذى اعتبرناه نقطة الانطلاق فى النقد الخليجى ـ مقال آخر للكاتب والمثقف والدبلوماسى السعودى المعروف غازى القصيبى بعنوان «العهد السعودى أم الإفلاس الثورى» نشر فى جريدة الشرق الاوسط بتاريخ ٦ مارس ١٩٩٤. حيث يؤكد على ما أثاره السديرى من قبل حول إفلاس النظم السياسية الثورية وعلى أفضلية النظم السياسية الخليجية التى تطبق الإصلاح التدريجى وتعتمد على الشورى فى تدعيم شرعيتها السياسية.

وهكذا يمكن القول أن موضوع الشرعية السياسية للنظم العربية ـ بعيدا عن الجدل العقيم ـ يحتاج الى تحليل نقدى، لا يقوم على أساس تحليل الدساتير أو القوانين، أو يتم فى ضوء الوقوف عند الخطابات السياسية للحكام، وانما لابد له ان ينهض على أساس التنظير المباشر للواقع، والذى يركز على الممارسة فى المقام الاول. هذا اذا اردنا اعمالا حقيقيا للنقد والنقد الذاتى الذى يمكن ان يكون الخطوة الأولى فى ترشيد العقل السياسى العربى، وإرهاف قدرته على المجابهة الصريحة للواقع.

ماذا تعنى الشرعية؟

تعددت التعريفات فى اطار علم السياسة للشرعية السياسية، غير أننا نستطيع ان نعتمد على أكثر تعريفاتها دقة وبساطة فى نفس الوقت. وهذا التعريف يذهب الى أن الشرعية هى «قبول الاغلبية العظمى من المحكومين لحق الحاكم فى ان يحكم، وان يمارس السلطة، بما فى ذلك استخدام القوة»

واذا تتبعنا مسيرة التطور السياسى العربى منذ الخمسينات حتى اليوم، لاكتشفنا أن عددا من النظم السياسية الملكية تآكلت شرعيتها لأسباب شتى ـ ليس هناك مجال للخوض فيها ـ وسقطت وحلت محلها نظم جمهورية. وأبرز هذه النظم هى النظام الملكى المصرى فى عام ١٩٥٢ والنظام التونسى عام ١٩٥٦، والنظام العراقى عام ١٩٥٨ والنظام اليمنى عام ١٩٦٢ والنظام الليبى عام ١٩٦٩ .سقطت كل هذه النظم وحلت محلها نظم جمهورية مؤسسة على شرعية جديدة هى شرعية الثورة فى الغالب الاعم.

وبناء على هذه الحقائق التاريخية، يمكننا ان نستخلص فكرة جوهرية مفادها ان الشرعية السياسية ليست حالة دائمة، وانما قد تتآكل عبر الزمن

اذا ما فشل النظام السياسى فى إشباع الحاجات الأساسية للجماهير العريضة. ولا ينبغى أن ينصرف الذهن الى أن الحاجات هى حاجات مادية فقط، ذلك أن اشباع الحرية يعد اشباعا لحاجة أساسية، بكل أبعادها والتى تتمثل فى حرية التفكير والتعبير والتنظيم بعبارة مختصرة حاجة الإنسان الى أن يعبر عن كل قدراته بغير حدود أو قيود.

ومن ناحية أخرى يمكن القول ان مصادر الشرعية قد تتغير، وفقا للأحداث المختلفة التى يتعرض لها النظام السياسى. فإذا كان النظام الملكى ينهض على شرعية سياسية أساسها التقاليد التى تتمثل فى استمرار أسرة ملكية حاكمة فى الحكم عشرات السنين بكل ما تحفل به من رموز وطقوس وقيم، فإنه حين يسقط بفعل الانقلاب أو الثورة فإن أساس الشرعية سيتغير وتصبح الثورة هى الأساس الجديد للشرعية. كما أنه حين يتحول حكم سلطوى الى حكم ليبرالى يقوم على التعددية، فإن أساس الشرعية الجديدة سيصبح هو ما يطلق عليه العقلانية التى تستمد من الدستور الذى يحدد الواجبات والحقوق، ويعين معايير الفصل بين السلطات ويطبق مبدأ سيادة القانون.

وإذا نظرنا نظرة إجمالية الى النظم السياسية العربية المعاصرة، وبعيدا عن الدساتير المعلنة، والمواثيق المطبوعة، وخطابات الحكام السياسية، فإنه يمكننا أن نخلص الى أن هناك ثلاثة نماذج أساسية تتوزع بينها هذه النظم، النموذج الاول هو نموذج الاستبداد السياسى، أيا كانت مصادر شرعيته وسواء كانت التقاليد، أو الشخصية الملهمة، أو الانقلاب الثورى، والنموذج الثانى هو التعددية السياسية المقيدة، والنموذج الثالث هو الحكم الذى ينهض على أساس الشورى الاسلامية.

تحليل للنماذج الثلاثة

النموذج الاول هو الاستبداد السياسى. والاستبداد احدى الصور البارزة لنظم الحكم الديكتاتورية والتى تتخذ فى العادة اشكالا شتى. وهذه الأشكال تبدو كما لو كانت أعضاء فى عائلة واحدة هى عائلة الطغيان، اذا استخدمنا المصطلح الذى صكه الدكتور امام عبد الفتاح امام فى كتابه الهام الذى نشر مؤخرا فى سلسلة عالم المعرفة بعنوان «الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى». وهذه العائلة غير الكريمة تزخر بصور شتى ففيها الطغيان، والاستبداد، والدكتاتورية، والشمولية، والسلطة المطلقة والأوتوقراطية .ولا يعنينا هنا ابراز الفروق بين كل صورة من هذه الصور. وفى يقيننا أن هناك قاسما مشتركا اعظم يجمع بين كل هذه الصور، وهو نفى الجماهير عن المشاركة السياسية الفاعلة، واحتكار اصدار القرار، والتعسف فى استخدام السلطة، وغياب مبدأ سيادة القانون، والإلغاء شبه الكامل للحريات بكافة أنواعها.

ويمكن القول ان نموذج الاستبداد السياسى لا علاقة له بكون النظام السياسى ملكيا أو جمهوريا، فهناك نظم ملكية مستبدة، ونظم جمهورية أيضا. وبغض النظر عن مصدر الشرعية السياسية لهذه النظم، فإن الذى يجمع بينها فى سلة واحدة هو اسلوب الحكم، والعلاقة بين الحاكم والمحكومين، والتى تقوم أساسا على الترهيب.

فى ضوء ذلك يمكن التاكيد على أنه ـ بعيدا عن المزاعم السياسية التى يتشدق بها ممثلو النظم السياسية العربية عن أنها صور مثالية للحرية والعدالة والمساواة ـ هناك على الاقل أربعة نماذج لنظم سياسية عربية لا يمكن

وصفها بأقل من أنها نظم استبدادية. ويصل الاستبداد فى بعضها الى درجة مصادرة حقوق المجتمع كله فى الحرية، وتحويله الى مجتمع معتقل، تسرى فى جنباته مشاعر الخوف والرهبة، حيث لا يتورع النظام عن التصفية الجسدية لخصومه السياسيين، ليس على أساس فردى فقط، بل احيانا بطريقة منهجية تسمح له بالتخلص من انصار تيار سياسى بصورة شبه جماعية.

فى مثل هذا النموذج لايمكن وجود سلطات منفصلة، بل ان النظام ـ سواء كان يسيطر عليه حزب وحيد أولا ـ يحتكر لنفسه باسم الثورة أو باسم التقاليد ـ السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية. وحتى لو وجد فيه مجلس نيابى أيا كانت تسميته، فهو عادة لا يكون إلا بوقا للنظام، تنحصر وظيفته فى ممارسة النفاق الفج للحاكم، والتغنى بقيادته السياسية الملهمة، والمزايدة فى مجال تعقب الخصوم وملاحقتهم وعقابهم، والتصفيق للقرارات التى تصدر عن ممثلى النظام مهما تضاربت عبر الزمن، وأيا كانت النتائج الفادحة التى يمكن ان تترتب عليها، خصوصا فيما يتعلق بقرارات الحرب، التى قد تشن بغير أى دراسة، وبدون الالتزام بأى قواعد أخلاقية تتعلق بعلاقات الجوار، وضد كل الالتزامات والتعاقدات السياسية للنظام الذى سبق له أن أبرمها. كما حدث فى قرار الغزو العراقى للكويت.

النموذج الثانى هو نموذج التعددية السياسية المقيدة. وهذا النموذج طارئ على الساحة العربية. وهو فى الواقع محصلة تفاعلات شتى دولية واقليمية ومحلية، دفعت ببعض النظم السياسية العربية الى التحول من السلطوية الى التعددية السياسية المقيدة. ولعل أبرز الأمثلة لهذه النظم مصر والاردن وتونس والكويت. ونعنى بالتعددية المقيدة هنا أن النموذج

الديموقراطى الغربى هو الأساس ، غير انه فى التطبيـق ياخذ شكـلا مختلفا وهذا الشكل المختلف قد يتضمن قيودا على إنشاء الاحزاب السياسية، أو قوانين تحد من دائرة المشاركة السياسية، أو تتضمن قواعد استثنائية تضيق من مجالات الحريات العامة.

وهذا النموذج البازغ بما يتضمنه من محاولات إحياء المجتمع المدنى، وحرية الصحافة، وتوسيع دائرة حرية التعبير، وظهور جمعيات حقوق الإنسان، واسهام المنظمات غير الحكومية فى التنمية، وامتداد مجالات نشاطها الى كافة المجالات، ورفع الرقابة على المطبوعات والصحف، هو الأمل الذى يتعلق به المجتمع العربى للخروج من دائرة الاستبداد السياسى الذى ألقى بثقله على الجماهير العربية طوال العقود الماضية، وهو نموذج هش، لأنه يمكن ان يتعثر فى اطار الممارسة، نتيجة الأخطاء الجسيمة فى الحسابات السياسية كما حدث فى حالة الجزائر، والتى أوصلت النظام الجزائرى الى حالة من الشلل والعجز عن الحركة. ولعل الدرس الذى يمكن استخلاصه من حالة الجزائر، أنه لايمكن القفز مباشرة من السلطوية الى الليبرالية بغير إعداد المجتمع لهذه الخطوة الحاسمة، وبدون التدرج العقلانى الذى يحمى التطور الديمقراطى من الآثار المدمرة للغوغائية السياسية، وللتيارات الدينية المتطرفة والتى تتبنى فى الواقع نظريات فوضوية تهدف من ورائها الى قلب النظم السياسية وانشاء نظم سياسية دينية محلها، لن تكون إلا اعادة انتاج للنموذج الاستبدادى القديم، ولكن فى ثوب دينى. وهذا الاستبداد السياسى الدينى أخطر من الاستبداد القديم، لانه سيقوم على تكفير الخصوم، والطعن فى العقيدة، والتصفية الجسدية للخصوم استنادا الى فتاوى دينية ملفقة.

والنموذج الثالث والأخير هو نموذج النظم السياسية التى تقوم على أساس الشورى الاسلامية. ويتميز هذا النموذج بخصوصية بارزة، تتمثل فى الرفض القاطع لصور الديمقراطية الغربية، على أساس انها صيغة غربية مستوردة وتأسيس النظام على اساس الشورى الاسلامية. وهذا النموذج يتخذ صورا شتى فى التطبيق، نتيجة لاختلاف مصدر الشرعية السياسية لكل نظام. فهناك بعض النظم السياسية العربية التى تقع فى دائرة هذا النموذج تستمد شرعيتها من التقاليد، وبعضها الآخر كالسودان باعتباره الحالة البارزة، يستمد شرعيته من الانقلاب العسكرى. وليس المهم هنا - فى مجال التقييم - رفع شعار تطبيق الشريعة الاسلامية، أو الحكم على اساس الشورى، لأن المحك الحقيقى سيظل هو الممارسة الفعلية، وخصوصا فيما يتعلق باحتكار إصدار القرار، ومدى اتاحة الفرصة للمعارضة لكى تعبر عن نفسها، وحدود تطبيق مبدأ سيادة القانون، ووضع الحريات العامة، ودرجة احترام حقوق الانسان.

وهكذا يمكن أن نخلص من محاولتنا التنظير المباشر للواقع فى مجال الشرعية السياسية، الى نتيجة رئيسية مبناها ان مديح الذات او نقد الغير مهما كانت بلاغته، لن يغنى فى مجال إخفاء الواقع. ومن حسن الحظ انه ليس في امكان اى نظام سياسى فى العالم - فى ظل ثورة الاتصالات - أن يقيم سورا حول نفسه، ليمارس الاستبداد السياسى بغير ان يفتضح أمره على مرأى من العالم.

خلاصة مانريد التركيز عليه فى نهاية السلسلة من المقالات التى خصصناها للتحليل النقدى للخطاب الخليجى، أنه ينبغى علينا المناقشة

الصريحة لسلبيات الممارسة العربية فى العقود الماضية، ليس بغرض الإدانة لنظام سياسى معين، ولا بهدف التشهير بحزب ما، ولا من اجل تضخيم الذات حين يتعرض الناقد للنظام السياسى الذى يمارس فى ظله، وانما بغرض التشخيص الدقيق للوضع العربى الراهن، الذى قد يبعث على التشاؤم، لولم نضعه فى السياق التاريخى لتطور الامة العربية.

وعلينا أن نتحلى بالشجاعة الادبية فى ممارسة النقد والتى تجعلنا لا نقنع فقط بالاعتراف بالاخطاء ولكن ان نتقدم خطوة أبعد لاعطائها التكييف الصحيح. من هنا تبدأ أولى الخطوات لصياغة مشروع حضارى عربى قادر على التفاعل مع القرن الحادى والعشرين.

(٣١)

هموم المثقف العربى
بين الالتزام المسئول والهروب من الاختيار

لايمكن أن ندرس ونحلل مسيرة التحديث العربى فى العقود الخمسة الماضية بغير التركيز على الأدوار الهامة التى قام بها المثقفون العرب، الذين تصدروا الصفوف فى النضال ضد الاستعمار والاحتلال، وفى مقاومة الاستبداد السياسى بكل صوره وأنماطه. وتعددت هذه الادوار، وتباينت عبر الزمن، وتصارعت، وتناقضت، وتقلب المثقفون مع تغير العهود، وقيام وسقوط النظم السياسية. فى عصر النضال ضد الاستعمار كان من السهولة بمكان تصنيف المثقفين، فى ضوء مواقفهم من قضية الاستقلال، وسلوكهم العملى فى الاشتراك فى النضال. وفى عصر الاستقلال الوطنى كان هناك ايضا مقياس يمكن على أساسه فرز المثقفين فى ضوء اتجاهاتهم الإيديولوجية أزاء القضايا الكبرى التى شغلت المجتمع العربى وهى قضايا الديمقراطية والتنمية والعدالة الاجتماعية والحفاظ على الاستقلال الوطنى.

* جريدة الاهرام ٨ ٢/ ٣ / ١٩٩٤م.

اما فى الوقت الراهن، حيث نعيش عصر التفكك الايديولوجى، والذى يكشف عنه الاحساس العميق لدى فئات واسعة من المثقفين العرب بأنه ضاع زمن اليقين وسادت موجات الشك العميق، فإن مهمة تصنيف أنماط المثقفين وتحديد مواقعهم على الخريطة السياسية والفكرية تصبح أكثر صعوبة.

الالتزام فى العصر الايديولوجى

يمكن القول ان القرن العشرين هو عصر ازدهار الايديولوجية بكل أنماطها. لقد تفاعلت فى ظله كل الإيديولوجيات السياسية من أقصى اليمين الى اقصى اليسار. شهد العالم تجليات الفوضوية والنظم الفاشية والنازية، والشيوعية والاشتراكية والليبرالية بكل اتجاهاتها. وكان من الطبيعى ان يتوزع المثقفون بين هذه التيارات جميعا . ولم يكن المثقفون العرب استثناء فى هذا المجال. فقد تاثروا تأثرا بالغا بصراع الافكار على الصعيد العالمى، ووصلت الى شواطئنا اغلب هذه التيارات الايديولوجية. حتى اننا لم نعدم فى الاربعينيات مجموعات ـ وان كانت متناثرة هنا وهناك ـ أعجبت بالافكار الفاشية والنازية. غير أنه لايمكن إنكار ان المثقفين العرب كانوا يمارسون ادوراهم على أرضية مختلفة تماما عن الأرضية الغربية التى مارس فيها المثقفون الغربيون أدوارهم. ويرجع الاختلاف أساسا إلى التاريخ الاجتماعى الفريد للدول الغربية، والذى يختلف تماما عن التاريخ الاجتماعى المتميز للدول العربية.

ولعل الفجوة التاريخية فى مسار التطور التى فصلتنا عن الغرب تعد من بين اهم عوامل التمايز. غير ان اهمها جميعا بغير شك هو ان المثقفين العرب حاولوا التصدى لتحديث المجتمع العربى، باقتباس منظومات فكرية

غربية كان لابد لها أن تحاول التكيف مع التراث السائد المستمد أساسا من الثقافة العربية الاسلامية. وهذه المحاولات تصاعدت فى بعض المراحل لتصبح صراعا مكشوفا اتسم فى بعض الاحيان بالحدة البالغة.

وقد ساعد الاستقطاب الفكرى الحاد فى اطار المباراة الإيديولوجية الكبرى التى سادت القرن العشرين بين الرأسمالية والشيوعية على ظهور نمط المثقف الملتزم، الذى يقوم التزامه على التفرقة الواضحة ـ وأحيانا الجامدة ـ بين الأبيض والأسود. لم يكن هناك مجال للألوان الرمادية، لأن المباراة كانت اقرب للصراع الدموى بين الحياة والموت، والرهان كان عظيما، والنتائج يمكن ان تكون بالغة الخطورة. ومن هنا وجدنا المثقف الماركسى الملتزم بالماركسية منهجا ونظرية. والمثقف الماركسى العربى كان عليه ان يخوض فى الواقع معركة مزدوجة: الدعوة والنضال لكى يسود منهجه ضد النهج الرأسمالى فى الهيمنة على المجتمع، وضد الفكر الليبرالى والمحافظ، وهو فى هذا لا يختلف فى الواقع عن زميله المفكر الماركسى الغربى، وبالإضافة الى ذلك الدعوة الى الماركسية فى مناخ ثقافى تقليدى محافظ سياسيا بحكم سيطرة كبار الملاك من اعضاء الطبقة البورجوازية العربية، وتقليدى فكريا بحكم سيطرة الافكار الدينية المستمدة من قراءات رجعية لمكونات الثقافة الاسلامية.

غير أننا وجدنا فى المقابل ايضا المثقف الاسلامى الذى بدأ بدوره بتحدى النموذج الغربى فى التحديث، وفى الدعوة إلى أن الاسلام ليس مناقضا للعلم، وأنه يمكن تحديثه ليصبح هو النموذج الذى على أساسه يتحقق تقدم المسلمين، وهذا الدور سيتصاعد بعد ذلك لنجد نمط المثقف الاسلامى الملتزم بإيديولوجية اسلامية نضالية، ربما كان من ينتمى الى

الإخوان المسلمين فى الثلاثينيات هو النموذج الاصلى له، والذى صيغت على غراره نماذج اخرى متعددة، تبنت ايديولوجيات اسلامية ووصلت فى الوقت الراهن الى حد التطرف، الذى اصبح للأسف أساسا للإرهاب العشوائى. وبالإضافة الى هذين النمطين سنجد المثقف الليبرالى وهاجسه الأساسى الحريات الاساسية، والممارسة الديمقراطية، وإن كان يمكن القول أن سمة المثقف الملتزم لا تظهر واضحة فى هذا النمط مثلما تظهر فى حالة المثقف الماركسى او الاسلامى، بحكم أن هذين النمطين كانا يندرجان ـ فى حالة المثقف الماركسى او الاسلامى ـ فى العادة فى اطار تنظيمات سياسية تفرض توجهاتها السياسية والفكرية على الأعضاء وتسائلهم فى حالات «الانحراف» وتضبط حركتهم فى مجال الممارسة العملية، ولا تفتح باب الاجتهاد الفكرى أو السياسى لأى عضو. كانت المسألة محكومة بدقة، بحكم الالتزام التنظيمى لكل من انضم الى هذه الاحزاب والحركات علنية كانت أو سرية.

فى العصر الإيديولوجى كان الاختيار سهلا، لأن المعسكرات الفكرية المتصارعة كانت واضحة المعالم محددة القسمات، وكان الالتزام ممارسة ضرورية وممكنة بغض النظر عن التضحيات الجسيمة التى دفعها المثقفون العرب من كافة الاتجاهات نتيجة لاختيارهم.

الهروب من الاختيار

غير أنه فى عصر التفكك الايديلوجى الذى نعيشه بعد نهاية الحرب الباردة، سقط الالتزام بصورته التقليدية التى شهدناها فى العقود الماضية الى درجة كبيرة، لأنه اصبح يكاد يكون من المستحيل ـ بعد دوى الانهيارات

السياسية الكبرى ـ على المثقف الاشتراكى الملتزم ان يغمض عينيه عن الجوانب السلبية العميقة فى الممارسات السياسية التى تمت عبر عقود عديدة، فى المعسكر الاشتراكى على سبيل المثال. ومن هنا يمر المثقفون العرب الاشتراكيون بمرحلة تتسم بالنقد الذاتى، ومحاولة تطوير مشروعهم الفكرى والسياسى فى ظروف بالغة الصعوبة. وفى نفس الوقت يستمد المثقف الاسلامى مما حدث ـ سواء على الصعيد العالمى ـ أو مما يحدث على الصعيد العربى وخصوصا فيما يتعلق بتصاعد الحركات الاسلامية المتطرفة، وتحديها للسلطة فى بلاد عربية متعددة، نفسا جديدا، لكى يثبت من خلال الدعوة والممارسة ان الإيديولوجية الإسلامية التى يتبناها، أيا كانت اتجاهاتها، هى الأجدر بالاتباع، فى عالم تساقطت فيه على الصعيد العالمى إيديولوجيات منافسة متعددة.

غير ان المناخ الثقافى العربى أفرز فى السنوات الاخيرة، نتيجة تفاعل عوامل شتى، أنماطا سلوكية جديدة للمثقفين، الذين فى محاولاتهم التكيف مع المتغيرات الدولية والإقليمية والمحلية سلكوا مسالك شتى، تحتاج الى بعض التأمل. فمنهم من تحول تحولا فجائيا من الماركسية فى أشد صورها تزمتا الى الإسلام السياسى فى أشد صورة تطرفا! ومنهم من كان مؤمنا بالاشتراكية فى صيغتها الناصرية، واذا به فى عهد الانفتاح الاقتصادى يتخلى عن كل قناعاته السابقة، ويصبح من اكبر المروجين للرأسمالية ولأوهام آلية السوق السحرية التى ستحل أشد مشكلات المجتمع المصرى جسامة! وبعضهم ممن كانوا يتصدرون مسيرة الفكر القومى تحولوا ليصبحوا أدوات للفكر الإقليمى، ومروجين لمقولة نهاية عصر القومية العربية! وعدد منهم ممن زعموا من قبل أن حياتهم وقف على العمل للصالح الوطنى

والقومى العام، وإذا بهم يتحولون ليصبحوا سماسرة أفكار، وتجارا يبيعون مهاراتهم البحثية فى سوق النخاسة الفكرى، ويتقاضون الثمن باهظا، تحت شعار إذا لم تستطع أن تصنع الثورة فلتراكم الثروة!

ولعل أبرز هذه الممارسات هذه الايام، هى الهروب من الاختيار تحت شعار الوسطية! وبعض هؤلاء ـ فى المعركة التى نخوضها ضد التطرف والارهاب العشوائى ـ يدعى الحكمة، ويتوقف عن إصدار الحكم، ويبدو كما لو كان يلتمس الاعذار لأصحاب الفكر المتطرف. وهو فى هذا المجال يتبنى مزاعم لاتقوم على أساس تاريخى، منها مثلا ان هناك تطرفا علمانيا يقابل التطرف الدينى، أو ان الوسطية كانت هى الخيط الذهبى الذى ميز التاريخ الاجتماعى منذ اقدم العصور حتى الآن، أو أن صندوق الانتخابات هو الذى ينبغى أن يكون الفيصل فى الحكم بين أصحاب الدعوات السياسية المتصارعة، بغير تقدير موضوعى لطبيعة المرحلة التى يمر بها المجتمع المصرى فى الوقت الراهن، والتى تتسم بسيادة امراض التخلف الفكرى، والغوغائية السياسية.

الهروب من الاختيار هو أحد آليات بعض المثقفين العرب هذه الايام، ونحن لا نصادر على حق اى مثقف فى ان يتبنى الوجهة التى يرتضيها. ولكن لابد أن نؤكد أنه فى اللحظات الحاسمة فى تاريخ المجتمعات، لا يمكن لمن يهرب من الاختيار أن يؤثر على المجرى الرئيسى للاحداث، لأنه سيعيش دائما على الهامش.

هل كان ممكنا قبل ثورة ١٩٥٢ فى مصر اتخاذ موقف وسطى بين الاستغلال الطبقى لجماهير الشعب المصرى وبين مطلب العدالة

الاجتماعية؟ وهل ممكن الآن اتخاذ موقف وسطى من تيارات التطرف والإرهاب العشوائى الذى يهدف فى الواقع الى تقويض أسس المجتمع المدنى وإنشاء دولة دينية تقضى على كل الحريات السياسية؟ وهل يمكن حقا باسم الديمقراطية فتح الطريق امام قوى التخلف صاحبة الثقافة المنغلقة لكى تقضى على كل مكتسبات العقل المصرى بعد قرنين من التنوير؟

أسئلة متعددة لايمكن لمن آثروا الهروب من الاختيار الإجابة عليها.

وفى تقديرنا أن الاختيار لا يعنى بالضرورة زيادة معدلات الاستقطاب الايديولوجى فى المجتمع. بل اننا نزعم بأن الاختيار الحاسم يقع فى صلب العملية الديموقراطية ذاتها.

ولو نظرنا للديموقراطية باعتبارها أسلوبا للحياة، لأدركنا أهمية بناء شخصية الفرد من وجهة النظر الفكرية بطريقة نقدية تسمح له بالاختيار الرشيد بين البدائل، وتتيح له ممارسة النقد لما يطرح عليه من أفكار.

والمرض الخبيث الذى يسرى فى جنبات المجتمع المصرى فى الوقت الراهن، ويجعل قطاعات واسعة من الشباب تقع أسرى التخلف الفكرى مرده فى الواقع إلى فشل نظام التعليم، ومؤسسات التنشئة الاجتماعية والسياسية عموما فى بناء العقلية النقدية الناضجة التى تتيح للفرد أن يناقش ما يعرض عليه من أفكار وأن يقبل أو يرفض على أساس.

غير ان أهمية الاختيار على المستوى الاستراتيجى الفكرى ـ ان صح التعبير ـ انه هو الذى سيسمح للفرد بأن يتبنى منظـومة متماسكة من القيم تسمح له بالدفاع عنها بشكل متسق عبر الزمن، وحتى لايتذبذب فى مواقفه رفضا وقبولا من حين لآخر.

وفى النهاية يمكن القول أن الهروب من الاختيار، سواء اتخذ شعار الوسطية أو غيره من الشعارات المرواغة، معناها ببساطة أن المثقف قد استقال من أداء وظيفته النقدية. نحن فى حاجة الى من يدافعون عن قيم التنوير الحقيقية، والتى فى الوقت الذى تؤكد فيه أن من حق كل صاحب رأى ان يعرض له بحرية، وأن يدعو الناس لاتباعه، فإنها ترفض رفضا قاطعا استخدام العنف المادى، والارهاب الفكرى.

(٣٢)

التعليم العربى والمستقبل

هناك إجماع بين العلماء الاجتماعيين العرب على ان المجتمع العربى يواجه تحديات بالغة الخطورة وهو على مشارف القرن الحادى والعشرين. وإذا تركنا جانبا السلبيات الخطيرة لظاهرة التشرذم السياسى والتى تعمقت بعد كارثة حرب الخليج، فيمكن القول أنه ـ من الناحية الاجتماعية ـ هناك ضرورة لإعداد المجتمع العربى لكى يستقبل التطورات البالغة العمق التى ستأتى مصاحبة للقرن القادم. وهذا القرن القادم سيشهد ـ بدون أدنى شك ـ تعميقا للثورة العلمية والتكنولوجية التى برزت آثارها فى العقود الأخيرة من القرن العشرين. وإذا تتبعنا الآفاق التكنولوجية الواسعة التى تتشكل الآن بطريقة متسارعة، لأدركنا أن الإنسان فى المستقبل القريب سيعيش فى بيئة اجتماعية مختلفة تماما عن البيئة التى عاش فيها حتى الآن. لقد نشر مؤخرا عن قيام شركة أمريكية جديدة للإلكترونيات ستنشئ نظاما للاتصالات، ستسمح للمشترك فيه أن يتصل بكل مراكز المعلومات

* جريدة الاهرام ٤ / ٤ / ١٩٩٤م.

العالمية، بشكل مباشر، وبطريقة لا تسمح لأى حكومة أو هيئة أن تراقبها أو تفرض قيودا عليها. وهو نظام يختلف كيفيا عن الأنظمة المتطورة حاليا. واذا أضفنا الى هذا ابتكار نظرية تكنولوجية جديدة يطلق عليها «التانوتكنولوجى» تقوم على أساس تصنيع خلايا متناهية الصغر تقوم بآلاف الوظائف التى كانت تقوم بها من قبل عشرات الأجهزة، لأدركنا أننا سنشهد فى العقود القادمة تطورات غير مسبوقة، ستؤثر على أنماط التفكير السائدة، بل وستغير كيفيا من الوظائف التقليدية التى كان يقوم بها العقل الإنسانى.

ما هو المدخل المناسب الذى يسمح للمجتمع العربى أن يعد نفسه لمجرد استقبال آثار هذه الثورة الكبرى، ولا نقول المشاركة فى صنعها والإبداع فى مجالاتها؟ هناك اتفاق على أن تحديث التعليم العربى والنهوض به هو المدخل الأساسى لأى تطوير اجتماعى عربى يهدف الى التفاعل الايجابى مع معطيات الثورة العلمية والتكنولوجية.

تشخيص الوضع الراهن

ولا يمكن الحديث عن تطوير التعليم العربى بغير تشخيص دقيق للوضع الراهن، حتى يكون ذلك نقطة الانطلاق نحو استشراف المستقبل. وقد قام بجهد أساسى فى هذا المجال منتدى الفكر العربى فى عمان، والذى قام بإجراء مشروع بحثى طموح، لدراسة كل الجوانب المتعلقة بالتعليم العربى. وصدرت فى إطار هذا المشروع دراسات شتى تفاوتت تفاوتا كبيرا فى قيمتها العلمية. فبعضها كان مجرد إعادة إنتاج للمادة المتاحة، وبعضها الآخر عبارة عن دراسات مكررة لا جديد فيها ولا إبداع. وحتى التقرير التلخيصى الذى حاول أن يؤلف بين نتائج البحوث الأساسية فشل فى أن يقدم صورة واضحة للإنجاز الذى حققه المشروع، لأنه كتب بشكل

متعجل مما أدى بالإجحاف بحق بعض الباحثين الذين قدموا دراسات أصيلة كان ينبغي أن تبرز. وأيا ما كان الأمر، فيمكن القول أنه من أبرز إصدارات هذا المشروع الكتاب الذى أعده الدكتور ضياء الدين زاهر ونشر بعنوان «كيف تفكر النخبة العربية فى تعليم المستقبل»؟ والمؤلف من علماء التربية المصريين الشباب الذين يتسمون بتملك ناصية المنهج بالإضافة إلى قدرته الفائقة على صياغة رؤى متكاملة عن مشكلات التربية والتعليم فى الوطن العربى. والدكتور زاهر سبق أن لفت الأنظار إليه ببحث أساسى فى سوسيولوجيا العلم موضوعه: الإنتاجية العلمية لأعضاء هيئة التدريس بجامعات الخليج العربى، ونشر بالاشتراك مع الدكتور محيى الدين شعبان توجه. ويبقى السؤال: كيف شخص الدكتور زاهر الوضع الراهن للتعليم العربى؟ فى مقدمة البحث حرص المؤلف على تعداد ما أطلق عليه «خطايا التعليم العربى السبع» والتى يراها تنحصر فيما يلى:

* الخطيئة الأولى هى التنمية التربوية المشوهة. ويقصد بذلك أن واضعى السياسات التعليمية منذ الستينيات الذى شغلوا أنفسهم باستيعاب الطلب المتزايد على التعليم فشلوا فى تحقيق أهدافهم فى مجال التوسع الكمى، وأخطر من ذلك فى المجال الكيفي. فقد عجز التعليم عن تعظيم العائد الاجتماعى، وفشل فى الاستجابة لأسواق العمل العربية. ومن بين مؤشرات الفشل المهمة النقص الكبير فى الفئة البشرية المحركة للتقدم والتنمية من الرواد العاملين فى البحث العلمى الأكاديمى حيث وصل عددهم الى ٥٠٠٠ شخص فى الوطن العربى عام ١٩٨٥ بنسبة ٠,٠٠١٪ من قوة العمل العربية، فى حين نجد أن عددهم قد وصل الى ١٠٠ ألف شخص فى الولايات المتحدة الأمريكية من بين حوالى مائة مليون عامل أى بنسبة ٠,٠١٪ من قوة العمل. كما أن فئة القوى العاملة من المبدعين والمخترعين

الذين يتمتعون بقدرات تقنية عالية لاتزيد على مائة مبدع أو مخترع فى الوطن العربى بأكمله، فى حين تبلغ نسبتها ١٪ فى الدول الصناعية المتقدمة.

* الخطيئة الثانية هى تفاقم الفجوة بين الخطابين الرسمى والواقعى. وإذا كان الخطاب الرسمى يدعو إلى استقلالية التعليم وديمقراطيته وضرورة ربط المتعلم ببيئته ومجتمعه، وتفجير طاقات الإنسان العربى وتنمية التفكير العلمى والنقدى والتحليلى، فإن الممارسة الواقعية بعيدة تماما من تحقيق هذه الأهداف.

* الخطيئة الثالثة أن التعليم العربى لم ينجح حتى الآن، بالرغم من انجازاته الكمية أن يحقق ديمقراطية التعليم، فهو مازال - فى كثير من الحالات - تعليما للنخب والمحظوظين. فهناك عدم تكافؤ للفرص والحظوظ التعليمية بين المناطق والطبقات الاجتماعية، وبين الذكور والاناث.

* الخطيئة الرابعة هى ارتفاع التكلفة مع انخفاض المردود.

* الخطيئة الخامسة هى تنمية البطالة. فقد لاحظ بعض الباحثين الثقات ضعف مقدرة النظم التعليمية والتدريبية على تطوير الأطر التعليمية والفنية القادرة على الانتاج. بالإضافة الى فشل التعليم فى الإعداد الكمى والكيفى المناسب للقوة العاملة العربية.

* الخطيئة السادسة هى تهافت محتوى التعليم، والذى مازال زاخرا بالصراع المستمر بين القديم والجديد من المفاهيم والاتجاهات والأنظمة، وعاجزا عن التأليف الخلاق بين العناصر المختلفة.

* الخطيئة السابعة والأخيرة هى غياب التخطيط المستقبلى للتعليم.

ماذا عن المستقبل ؟

ومن هنا عنى هذا البحث أن يبحث بشكل منهجى رؤية النخبة العربية لمستقبل التعليم فى الوطن العربى. والواقع أن بحوث الاستشراف تواجه تحديات نظرية ومنهجية متعددة. فبالإضافة الى ضرورة استخدام المنهج المناسب، يثار سؤال يدور حول أنه ليس ثمة مستقبل واحد، وإنما مستقبلات عديدة تتراوح بين المحتمل والممكن والمفضل مشروطة بظروف وعوامل تاريخية مجتمعية وحضارية.

والتحدى الثالث يدور حول ضرورة دراسة المستقبل من خلال عدسات مختلفة التخصصات وأن تكون معاينته فى فترات مختلفة من الزمن. وقد اختار الباحث أسلوبا شهيرا فى الدراسات الاجتماعية هو أسلوب دلفاى Delfhi، وهو يستخدم فى تنظيم وصقل وزيادة الاجماع والاتساق بين الخبراء فى مجال ما بشأن قرار أو قضية ما فى المستقبل. وفى التطبيق يمارس هذا الأسلوب من خلال صياغة استمارة بحث تضم مجموعة مترابطة من الأسئلة يستطلع على أساسها آراء مجموعة من الخبراء فى قضية ما، ثم تحلل الاجابات وعلى أساسها تصاغ استمارة بحث جديدة ترسل لمجموعة أخرى، وتحلل الاجابات، وتعاد الصياغة مرة ثالثة، وهكذا من خلال جولات متعددة من استطلاع آراء الخبراء، يمكن الوصول إلى خريطة متكاملة لآراء الخبراء بشأن القضية المطروحة للبحث، وتوقعاتهم بالنسبة للمستقبل.

وقد قام الدكتور ضياء الدين بأربع جولات كاملة مطبقا هذا الأسلوب، واستطاع فى الجولة الثالثة أن يحدد ست مسائل رئيسية استطلعت بشأنها

عينة من النخبة العربية وهى: اهداف التعليم، مضمون التعليم، تنظيم التعليم، ادارة التعليم، مهنة التعليم واعداد المعلم، القيم المجتمعية المستقبلية.

أما الجولة الرابعة فقد توجهت إلى عينة مختارة جدا من أصحاب القرار والتأثير فى السياسات التعليمية وشملت هذه العينة وزراء ستة مجالات مجمعية هى: التعليم، والتعليم العالى، والبحث العلمى، والدفاع والثقافة والاعلام والاقتصاد، والصناعة فى الأقطار العربية. وكذلك أعضاء اللجنة الاستشارية للمشروع التى تضم عددا من كبار القيادات فى مجالات عربية متنوعة. وقد طلب منهم ابداء الرأى بشأن تصوراتهم المستقبلية لقضايا التعليم الست السابق الاشارة اليها، وذلك فى ضوء سيناريوهات ثلاثة للمستقبل العربى خلال العقود القادمة:

السيناريو الأول وهو يفترض استمرار الأوضاع العربية الراهنة والتى تتسم بالتردى. السيناريو الثانى وهو يقوم على أساس احتمال اصلاح الأحوال العربية.، السيناريو الثالث وهو يقوم على أساس نجاح محاولات تحقيق الوحدة العربية، وقد طلب من المشاركين ابداء الرأى بشأن تصوراتهم المستقبلية لقضايا التعليم الست السابق ذكرها.

ولا يتسع المقام للاستعراض التفصيلى لنتائج هذا البحث الهام الذى يكشف بدقة عن وعى النخبة العربية بالمستقبل. ولكن يمكن القول أن البحث استطاع أن يضع يده على قائمة بأكثر من خمسين مشكلة وتحديا مستقبليا أمكن تصنيفها الى ثمانى مجموعات رئيسية هى: تحديات اقتصادية وتكنولوجية، وتحديات المسألة الاجتماعية، وتحديات ديموجرافية وبيئية، التبعية والاستعمار الجديد، والأمن الوطنى والتهديدات الخارجية،

والمسألة القومية الوحدوية، والمسألة التعليمية، والمسألة الديمقراطية والمشاركة الجماهيرية. وفى النهاية يمكن القول ان استعراضنا لهذا البحث الهام، الذى قام به د. ضياء الدين زاهر ليس سوى محاولة لكى نلفت النظر الى أهميته القصوى فى مجال التجديد المنهجى، وفى ميدان المعرفة العلمية باتجاهات النخبة العربية ازاء قضية محورية هى التعليم العربى.

وهو بهذا البحث يضيف إضافة هامة الى تراث علماء التربية المصريين الشباب، الذين تميزوا فى السنوات الاخيرة بدراساتهم النقدية للتعليم، والتى فى ضوئها نرجو أن نؤسس تعليما أفضل للأجيال العربية الصاعدة.

(٣٣)

خطاب الحالة الإسلامية

استراتيجية الخفاء والتجلى

آثر عدد من الكتاب الإسلاميين فى سبيل زيادة الغموض المتعمد حول توجهات تيار الإسلام السياسى، أن يستعملوا مصطلحا جديدا للإشارة الى مجموعة متناثرة من الأفكار والرؤى والاجتهادات والأحداث والوقائع هو مصطلح «الحالة الاسلامية».

وهذا المصطلح البازغ لايدل بذاته على مضمون محدد. و استراتيجية الغموض فى خطاب أصحاب الإسلام السياسى لا تصطنع من قبيل الصدفة، بل إنها متعمدة تماما، هروبا من الإجابة القاطعة على عديد من الأسئلة التى تطرح عليهم.

وهذه الاستراتيجية لها جذور قديمة فى الصيغة الفكرية لفكر جماعة الاخوان المسلمين، والتى رفعت شعارات فضفاضة تتحدث عن النهوض بالأمة وإحياء تراث الإسلام، بغير تحديد واضح لتوجهاتها السياسية والاقتصادية والثقافية.

* جريدة الاهرام ١١ / ٤ / ١٩٩٤م.

ويمكن القول إن هذه الاستراتيجية فى وقتها، ونعنى فى أواخر العشرينات والثلاثينات، كانت محاولة ذكية لتلافى التحديد الإيديولوجى القاطع، مما من شأنه ان يجعل الأنصار يتوافدون انجذابا لشعارات عامة جذابة، لا تحمل بالضرورة مضامين طبقية محددة، ولا توجهات سياسية قاطعة، غير أن ماصلح فى الثلاثينات والأربعينات لايمكن أن يصلح فى الوقت الراهن. فقد وصلنا مع الحالة الإسلامية بتعبير أنصار تيار الإسلام السياسى الى نقطة فاصلة، لاتحتمل الغموض المتعمد، ولا تغنى فيها كل محاولات التخفى والغموض.

الدفاع المراوغ عن الإرهاب

وقد لجأ التيار المعتدل من أنصار الإسلام السياسى الى حيل شتى للدفاع عن الفكر المتطرف، وتبرير لجوء الجماعات الإسلامية الى الإرهاب. ومن بين هذه الحيل التأكيد على أن الجماعات الإرهابية تمثل استثناء فى تيار الإسلام السياسى، وليس القاعدة. واذا كان هذا صحيحا فلماذا لم يلجأ دعاة هذا التيار الى النقد التفصيلى للطروحات المشوهة للإسلام التى ينطلق منها الإرهابيون، ولماذا لم يصدروا إدانات واضحة وصريحة وقاطعة لأحداث العنف والإرهاب؟

ويبدو اتساق أنصار التيار المعتدل المزعومون مع أنفسهم فى تعليقاتهم على الشهادة الخطيرة التى أدلى بها عبد الباقى الأمير الإرهابى التائب على شاشة التليفزيون، والتى أحدثت صدى عميقا لدى ملايين المشاهدين. ذلك أنه لأول مرة يتم تشريح ظاهرة الإرهاب بكل أبعادها الفكرية والسياسية والسلوكية والدينية، ليس من خلال خطاب مجرد، وإنما عن طريق سرد قصة حياة حافلة بالوقائع والأحداث. وقد بلغ من غباء بعض أنصار تيار

الإسلام السياسى، أنهم فى محاولة يائسة لتحييد آثار هذه الشهادة شككوا فى مصداقية الرجل على أساس أنه عميل للمباحث! وقد صدق الأستاذ صلاح منتصر فى عموده اليومى فى الأهرام حين تساءل: وعلى افتراض أن الرجل عميل للمباحث، فالسؤال الأهم هو: هل ماحكاه يصور وقائع حقيقية أم لا؟ ولكن الرغبة العمياء فى الدفاع عن الإرهاب، هى التى دفعت هذه الأقلام فى جريدة الشعب الى هذا المنزلق، والذى يكشف بوضوح شديد عما أطلقنا عليه الدفاع المراوغ عن الإرهاب.

ومن الحيل الأخرى الادعاء بأن مواجهة الحكومة للإرهاب، تتضمن هجوما على الحالة الإسلامية ذاتها، بما تتضمنه من تبنى الطروحات الإسلامية كأساس لتغيير طبيعة الدولة والمجتمع. وليس هذا صحيحا، لأن الحكومة فى الواقع بكل أجهزتها لاتحاصر أى فرد أو جماعة تتبنى هذه الطروحات. فالساحة العامة واسعة وعريضة، يمارس فيها المتدينون شعائرهم، ويرفعون أصواتهم بالدعوة الإسلامية فى حرية. ولكن حين يتحول بعض المواطنين الى ارهابيين باسم الإسلام، فإن مسئولية الحكومة أن تواجه هذا الإرهاب من خلال التطبيق الدقيق للقانون، حماية لأمن المجتمع واستقراره. وترتفع أصوات المعتدلين المزعومين من أنصار تيار الإسلام السياسى منادين بأهمية كفالة حقوق الإنسان للمقبوض عليهم من الإرهابيين، وضد المحاكم العسكرية. وإذا كنا نشدد دائما على التطبيق الدقيق لمبدأ سيادة القانون، وندين التعذيب الذى قد يمارس ضد أى مواطن أيا كانت اتجاهاته، وندعو إلى توفير كافة الضمانات القانونية للمتهمين، حتى لو حوكموا أمام المحاكم العسكرية، الا أننا فى نفس الوقت كنا ننتظر من دعاة «الحالة الإسلامية» إدانة قاطعة للإرهاب، ودعوة صريحة لاحترام حقوق الإنسان

المصرى الذى يقع كل يوم ضحية الإرهاب العشوائى، سواء كان هذا الإنسان من رجال الأمن أو من المواطنين العاديين. ولكن أصواتهم ترتفع بشدة دفاعا عن حقوق الإرهابيين وتخفت تماما فيما يتعلق بحق المواطن المصرى فى أن يعيش آمنا على رزقه وحياته.

الحالة الإسلامية من منظور مقارن

يتحدث المعتدلون من أنصار الإسلام عن نجاح «الحالة الإسلامية» فى الجزائر والسودان. فيما يتعلق بالجزائر يتحدثون عن اكتساح التيار الإسلامى للساحة السياسية، بدليل نجاحهم فى الدورة الأولى للانتخابات. وهم حين يتطرقون لأحداث العنف الإرهابى التى تمارسها جبهة الانقاذ الإسلامية فى الجزائر ضد رجال الأمن والكتاب والمثقفين والصحفيين فهم يتوقفون عن إدانتها، بل إنهم ـ أبعد من هذا ـ يرفضون وصف أفعال العنف التى تمارسها الجبهة بالإرهاب، بل يعتبرونها ثورة مسلحة ضد السلطة. ولكنهم حتى فى هذا الوصف البائس فإنهم لا يعطون أى تبرير لحوادث الاغتيال الوحشية لعشرات من المثقفين والكتاب والفنانين الجزائريين الذى يمثلون فى الواقع عقل وضمير الشعب الجزائرى. وحتى ولوكانت هناك خلافات سياسية بين الجبهة وهذا الفريق من مثقفى الجزائر على أساس أنهم علمانيون ينادون بفصل الدين عن الدولة، هل يعنى هذا ممارسة الحوار معهم عن طريق قتلهم بالرصاص؟ أنصار الحالة الإسلامية يصمتون صمتا مريبا فيما يتعلق بالإرهاب الإسلامى فى الجزائر. ولكنهم من ناحية أخرى تعلو أصواتهم بتمجيد الحالة الإسلامية فى السودان. ولهم تاريخ فى الإشادة بتطبيق الشريعة الإسلامية فى السودان، والتى قررها الرئيس السودانى السابق

جعفر نميرى. فقد أرسل أنصار الإسلام السياسى المعتدلون وفدا الى الخرطوم لتهنئة الرئيس السابق وعادوا ليشيدوا بالقرار، وبدون أن يولوا أى اعتبار للسياق الاجتماعى والاقتصادى والسياسى الذى تم فيه تطبيق الشريعة. ومارس الرئيس السابق نميرى تطبيق الشريعة الإسلامية فى جو من الفساد السياسى الشامل، وتم التركيز على قطع أيدى اللصوص، تطبيقا للحدود الشرعية، وكأن تطبيق الشريعة لايحصل بغير تطبيق الحدود، مع أن شروط تطبيقها - كما هو معروف - بالغة الصعوبة، بالإضافة الى أن الشريعة الإسلامية السمحاء تركز تركيزا شديدا على كفالة العدالة الاجتماعية للناس، فى إطار من الحرية التى تحكمها القيم الإسلامية الرفيعة. وبالرغم من أن هذه القيم لم تجد طريقها الى التطبيق فى كثير من مراحل التاريخ الإسلامى نتيجة لفساد الحكام، الا أنه يمكن القول أنه فى أى دعوة معاصرة لتطبيق الشريعة الإسلامية - أيا كان التعريف الذى نعطيه لهذا التطبيق - لابد من توافر شروط أساسية سياسية واقتصادية واجتماعية، حتى لا يكون تطبيق الشريعة الإسلامية سلاحا مشهرا من قبل حكام فاسدين موجها أساسا لقمع الحريات العامة وتقنين استغلال الشعوب.

وحين قامت مجموعة من الضباط السودانيين بانقلاب عسكرى على النظام السياسى الليبرالى، بقيادة الجبهة الإسلامية التى يتزعمها الترابى، تم القضاء التام على التعددية السياسية، وألغيت كافة الأحزاب السياسية، وأعلنت الأحكام العرفية، بل وفرض حظر التجول الدائم على الشعب السودانى عدة ساعات كل يوم. وفى ظل الممارسة التى قامت بها الجبهة الإسلامية، يمكن القول أنه بطل الخفاء وظهر تجلى الحالة الإسلامية فى صورتها الحقيقية وبدون أقنعة. فقد فرضت على الشعب السودانى صورة

من صور المؤتمرات الجماهيرية التى يمارس فيها الكلام السياسى تحت سيطرة قيادات الجبهة بدعوى المشاركة السياسية. وتشكلت ميليشيات عسكرية بدعوى الجهاد ضد أعداء النظام. وسيطرت عناصر الجبهة على مقدرات الاقتصاد السودانى. وتمت الممارسة السياسية والاقتصادية فى جو من الفوضى والتسيب والفساد. وتم قهر الشعب السودانى وخرق كافة قواعد حقوق الإنسان. ومع كل هذه الممارسات الإرهابية فإن تيار الإسلام السياسى المعتدل لم يتوقف عن اعتبار النظام الإسلامى نموذجا ينبغى أن يحتذى فى السياسة والاقتصاد والسياسة. اذا كان النموذج السودانى هو الصورة المثلى لتطبيق الإسلام، فمعنى ذلك بكل وضوح، أن هذا هو المشروع الإسلامى الذى تروج له أصوات تيار الإسلام السياسى ممن يرتدون عباءة الاعتدال، لو أتيح لهم الوصول الى الحكم فى أى قطر عربى.

قضاء على التعددية السياسية، وقضاء مبرم على حرية التفكير والتعبير، واختفاء مبدأ سيادة القانون، ورفض آلية الانتخابات كأساس لتداول الأحزاب السياسية السلطة، وتبنى منظور مغلق فى المجالات الثقافية والاجتماعية، وافتعال المعارك مع العالم، وتصدير الإرهاب الى الدول العربية المجاورة، اذا لم تكن هذه هى العناصر الحقيقية للمشروع الإسلامى الذى يدعو له أصحاب تيار الإسلام السياسى، فماهى عناصر مشروعهم؟

أليسوا هم الذين يشنون حملة ارهابية ضد العلمانية وأنصارها على أساس أنها تدعو للفصل بين الدين والدولة؟ وأليسوا هم الذين يطلقون على الحكام «الطواغيت»، على أساس تطبيقهم لمبدأ الحاكمية لله؟ وأليسوا هم الذين يمارسون الإرهاب الفكرى بتكفير الخصوم، واصدار الفتاوى؟

وأليسوا هم الذين يدعون لولاية الفقيه على الطريقة السنية بالرغم من تأكيدهم أنه لا كهانة فى الإسلام؟

اذا لم يكن هذا كله صحيحا، فلماذا لا يتقدم أنصار خطاب الحالة الإسلامية، ببيان عناصر مشروعهم الذى يدعون اليه فى المجال السياسى والاقتصادى والثقافى؟ لقد سقطت استراتيجية الخفاء، وبرزت وجوه التجلى، بعد أن سقطت الأقنعة، من خلال الدفاع المراوغ عن الإرهاب من ناحية، وعن طريق تمجيد النموذج السودانى من ناحية أخرى. غير أن كشف المستور فى هذا الخطاب المرواغ لايكفى، بل لابد للمثقفين المصريين الذين يؤمنون بحق الإنسان المصرى فى أن يعيش حرا آمنا على رزقه وحياته أن يتوحدوا فى جبهة واحدة، ليس لمجابهة الإرهاب فقط، وانما ليصوغوا مشروع المستقبل لمصر: عقلانية وديمقراطية وتفتحا على العالم، تأخذ وتعطى بلا عقد وتتيح الفرصة للجماهير العريضة أن تحقق آمالها فى العدالة الاجتماعية فى إطار من الحرية الشاملة التى تسمح بازدهار الشخصية الإنسانية.

(٣٤)

حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية

يدخل في الوقت الراهن موضوع حقوق الإنسان مرحلة حاسمة من مراحل تطوره بعد سقوط النظام العالمي الثنائي القطبية. ونعرف جميعا أن حقوق الإنسان استخدمت من قبل الولايات المتحدة الامريكية فى عصر الحرب الباردة كسلاح تشهيرى ـ إن صح التعبير ـ ضد المجتمعات الاشتراكية الشمولية وعلى رأسها الاتحاد السوفيتي. وقد أعطى الاتحاد السوفيتي ـ قبل انهياره ـ للعالم الغربي الرأسمالي ذرائع متعددة لكي يصبح ضحية التشهير المتعمد. ذلك أن النظام الشمولي بادعائه التركيز أساسا على الحاجات الأساسية للجماهير، نزع إلى قمع الحريات السياسية الأساسية، كحرية التنظيم وحرية التفكير والتعبير. ولذلك نشأت في العقود الأخيرة فئة من المثقفين السوفيت الذين مارسوا النقد للممارسات الخاطئة للنظام السوفيتي، ولكن النظام لم يتسامح مع نقدهم المشروع والصحيح على وجه الإطلاق، وإنما مارس سياسة المطاردة والملاحقة لهم، بل ونفيهم في أماكن

* جريدة الاهرام ١٨ / ٤ / ١٩٩٤م.

قصية، وأصبح يطلق عليهم المنشقون. وربما كان عالم الذرة السوفيتى الشهير زخاروف هو رمز هذه الفئة من المثقفين السوفيت الذين مارسوا النقد من داخل النظام فى الواقع. ذلك أنهم لم يكونوا بالضـرورة أعداء للماركسية، أو عملاء للغرب كما كانت تدعى الأجهزة البوليسية السوفيتية، ولكنهم كانوا أحرص على النظام السوفيتى من القائمين على ادارته والمهيمنين عليه فى الواقع! لقد كانوا يريدون اقالة النظام من عثراته، وانتشاله من وهدة جمود التخطيط الاقتصادى المركزى، ودفعه إلى مزيد من الانفتاح السياسى، لتوسيع رقعة المشاركة، وإتاحة الفرصة لصراع الرأى والرأى الآخر، حتى لا يستبد بعملية صنع القرار، حفنة من البيروقراطيين الحزبيين، والتكنوقراط، الذين بعدت بهم الشقة عن الواقع الاجتماعى، بكل ما يضطرم به من صراعات، وما يدور فى جنباته من توترات وأزمات.

ونتيجة لكل القيود التى فرضتها الأجهزة البوليسية السوفيتية على حريةتعبير المثقفين عن أنفسهم، لجأوا إلى النشر المحدود لمقالاتهم وبحوثهم وتبادلوها سرا، وأصبح يطلق على هذه الكتابات باللغة الروسية كلمة أصبحت شهيرة فى الغرب ذاته، الذى هربت إليه هذه الكتابات وترجمت إلى اللغة الانجليزية، وهى كلمة «زاميسدات». ومن يطالع هذه الكتابات الآن يوقن أن هذه الفئة من المثقفين السوفيت «المنشقين» كانوا على وعى تام بأن النظام السوفيتى يتآكل ببطء، وأن نهايته وشيكة. وهؤلاء المثقفون لم يقنعوا فى كتاباتهم بنقد السلبيات، ولكنهم قدموا رؤى سياسية متقدمة، تقوم على الاشتراكية الديمقراطية باعتبارها الأساس الجديد الذى يمكن على أساسه أن تتجدد الماركسية فى النظرية والتطبيق.

ونجد فى هذا الإطار أن حقوق الإنسان، وخصوصا حقه فى حرية التعبير كانت تشغل حيزا أساسيا فى هذا التفكير المستقبلى، الذى لم يتح له

للأسف أن يرى النور فى التنفيذ، لأن انهيار الاتحاد السوفيتى الذى ظهر مفاجئا وصارخا، قطع الطريق على تجديد النظام السياسى بطريقة تدريجية وخلاقة، وفتح الباب واسعا وعريضا لمرحلة الفوضى العارمة التى تمر بها روسيا فى الوقت الراهن.

حقوق الانسان فى العالم الثنائى القطبية

من الأهمية بمكان أن نؤكد أن مفهوم حقوق الإنسان ليس مفهوما مجردا يمكن لأى نظام سياسى أن يتلقفه ويطبقه. فالمفهوم نفسه نتاج تطور تاريخى فى الفكر السياسى الغربى البورجوازى على وجه التحديد. وهو بهذه الصورة ـ على ما يجمع عليه عدد من الباحثين الثقات ـ لم يشترك فى صياغته وتحديد ملامحه ممثلو التيارات الفكرية والسياسية غير الغربية. ولعل مما له أبلغ الدلالة على ما نقول ان ممثلى قطرين هما الاتحاد السوفيتى السابق والمملكة العربية السعودية، بالرغم من البون الأيديولوجى الشاسع بينهما، امتنعا عن التصويت على الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٤٨ بعد صياغته وطرحه على التصويت. تحفظ الاتحاد السوفيتى لأنه كان يتبنى مفهوما لحقوق الإنسان لا ينحاز للحقوق السياسية على حساب الحقوق الاقتصادية، وتحفظت السعودية لأن مفهومها لحقوق الانسان مشتق من الشريعة الإسلامية التى تحدد حقوق الإنسان ليس من خلال علاقة الفرد بالدولة، ولكن على ضوء علاقة الفرد بالله سبحانه وتعالى.

فى ضوء ذلك يمكن التأكيد أنه سادت ـ على الأقل ـ ثلاثة قراءات مختلفة لحقوق الإنسان: قراءة غربية ادعت أنها قراءة عالمية، وقراءة اشتراكية

استندت الى خصوصية الإيديولوجية، التى ترتكز على تأكيد الاشتراكية على العدالة الاجتماعية فى المقام الأول، ومن هنا احتفالها الشديد بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية على حساب الحقوق السياسية، وأخيرا قراءة إسلامية تقوم على عدم مواجهة الفرد بالدولة، وإنما على علاقة الفرد بالله.

وهناك اعتراف فى الفقه الغربى المعاصر على أنه ليس هناك اجماع على مفهوم حقوق الإنسان. ويرد ذلك إلى أنْ الفلسفة السياسية الغربية التى صيغ الإعلان العالمى لحقوق الإنسان على هديها، لاتقدم سوى مفهوم معين للحقوق الانسانية، وأن هذا المفهوم قد لا يكون صالحا للتطبيق فى البلاد غير الغربية لأسباب متعددة. سواء لوجود اختلافات إيديولوجية تؤدى إلى إعطاء الأسبقية للحقوق الاقتصادية على الحقوق السياسية والمدنية، كما سبق وأن أشرنا، أو لوجود اختلافات ثقافية فى بعض المناطق حيث تسود مفاهيم فلسفية تعرف الطبيعة الإنسانية وتحدد العلاقات بين الأفراد بطريقة تختلف عن النزعة الفردية الغربية.

ومن هنا فالانتقادات التى تنطلق من البلاد الغربية لعدم تطبيق مفهوم حقوق الإنسان سواء فى البلاد الاشتراكية أو فى غيره من بلاد العالم الثالث، تتجاهل أن مفهوم حقوق الإنسان كما ظهر تاريخيا إنما هو غربى النشأة فردى الاتجاه. وهو بهذا الوصف لا يصلح لكى يكون مقياسا موضوعيا وعالميا للحكم على احترام حقوق الانسان.

وهذه المزاعم ليست فى الواقع سوى انعكاس لما يطلق عليه «الاتجاه الإيديولوجى المتمركز حول السلالة»، ويعنى به أن مجموعة حضارية ما تصوغ إيديولوجية أو نظرية ولا تعترف بنسبيتها، وإنما تعتبرها نظرية عالمية،

مغفلة الفروق بين الحضارات، والاختلافات بين المجتمعات. لكل ذلك نشأ التيار الذى يرفع شعار الخصوصية فى مجال حقوق الإنسان، سواء لأسباب إيديولوجية كالقراءة الاشتراكية التى تركز على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، أو لأسباب دينية كما هو الحال فى القراءة الإسلامية.

ويرى فقهاء القانون فى العالم الاشتراكى أن هناك على الأقل خمسة فروق أساسية بين المفهوم الغربى لحقوق الإنسان والمفهوم الاشتراكى وهى كما يلى:

١ ـ ترفض الاشتراكية افتراضا رئيسيا من افتراضات التشريع الغربى والذى مؤداه أن الوظيفة الرئيسية لحقوق الإنسان أو حقوق المواطن هى عزل الفرد عن المجتمع. بعبارة أخرى اعتبار حقوق الإنسان وسيلة يستخدمها المواطن للدفاع عن نفسه ضد المجتمع، أو باعتبارها حاجزا قانونيا فى أحد جانبيه الدولة، وفى الجانب الثانى الحرية الشخصية. فالديمقراطية الاشتراكية ـ فى نظرهم ـ تقوم على أساس زيادة مشاركة المواطن فى إدارة الدولة والمجتمع وتنمية قدراته السياسية.

٢ ـ يحرم التشريع الاشتراكى كل نشاط يهدف الى استغلال الإنسان للإنسان، وهو بإلغائه للملكية الخاصة لوسائل الانتاج، يعد قد وضع حدا للعبادة الإيديولوجية لحق الملكية الخاصة الرأسمالى، وهو حق مقدس بالنسبة للروح البورجوازية.

٣ ـ حقوق الإنسان ـ فى المفهوم الاشتراكى ـ تتعلق مباشرة بجهود الشخص وعمله فى اطار النسق الاجتماعى. وبالتالى فحقوق الإنسان هى حقوق الإنسان العامل. وليس مصادفة أن الدستور السوفيتى كان ينص فى

مادته الرابعة عشرة على أن «العمل النافع اجتماعيا وثماره هو الذى يحدد مكانة الشخص فى المجتمع»، فى حين أنه بالنسبة للقانون الغربى فلا يهمه عمل الشخص وما اذا كان قد اكتسب مكانته من خلال العمل أو باتباع أى طريقة أخرى حتى لو كانت عن طريق نشاط طفيلى ضار بالمجتمع.

٤ ـ فى المجتمع الرأسمالى تم الفصل بين الحقوق والواجبات، حيث طورت آليات اجتماعية سمحت للطبقات المستغلة أن تتمتع بالحقوق، فى حين أن الواجبات ألقيت على عاتق الطبقة العاملة، فى حين أنه فى المجتمع الاشتراكى هناك توازن بين الحقوق والواجبات.

٥ ـ يولى المجتمع الاشتراكى أبلغ الاهتمام بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية لدرجة أن الدستور السوفيتى كان من أوائل الدساتير فى العالم التى نصت على حق المواطنين فى السكن، فى حين أن المجتمع الرأسمالى يركز أساسا على الحقوق السياسية.

ومن ناحية أخرى هناك قراءات إسلامية لحقوق الإنسان، تختلف بحسب اختلافات الفقهاء والباحثين الإسلاميين. ونستطيع فى هذا الصدد الاعتماد على دراسة رصينة للدكتور محمد فتحى عثمان فى كتابه «حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانونى الغربى» (القاهرة، دار الشروق ١٩٨٢) والذى لخص فى نهاية بحثه مايراه مفهوما إسلاميا لحقوق الإنسان كما يلى:

١ ـ تقرير حقوق الإنسان قد شمل الحقوق الشخصية الذاتية والفكرية والسياسية والقانونية والاجتماعية والاقتصادية وأكد الحريات العامة المتنوعة والمساواة.

٢ ـ شمل تقرير حقوق الإنسان فى الإسلام الرجال والنساء.

٣ ـ كما شمل المسلمين وغير المسلمين.

٤ ـ حقوق الإنسان الشاملة فى الإسلام هى فى ضمان الفرد والجماعة والدولة عى السواء.

٥ ـ حقوق الإنسان فى الإسلام تتجاوز الاتجاهات الوضعية ويتفوق عليها.

٦ ـ استناد تقرير الحق إلى الله عز وجل وشريعته يؤدى إلى اقتران الحق بالواجب واقتران حق الفرد بحق الجماعة. واقتران الحقوق الفكرية والسياسية بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية.

٧ ـ تقرير حق الإنسان من قبل خالق الإنسان عز وجل قد جعل احقاق الحق واجبا على صاحب الحق نفسه، كما هو واجب على الذى عليه الحق.

٨ ـ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى شريعة الإسلام يعنى احقاق الحق ومقاومة البغى وهو التزام يفرضه الإسلام على الفرد أو الجماعة والدولة.

٩ ـ فيما يتعلق بضمانات حقوق الإنسان عرف الإسلام وظيفة المحتسب بالنسبة للحكومة ودعوى الحسبة بالنسبة للأفراد، كذلك كان من اختصاص والى المظالم النظر فى تعدى الولاة على الرعية.

هذه هى مجمل احدى القراءات الإسلامية لحقوق الإنسان.

حقوق الإنسان فى عصر الكونية

بسقوط العالم الثنائى القطبية والذى كان انهيار الاتحاد السوفيتى والمعسكر الاشتراكى أحد علاماته البارزة، يدخل الجدل حول القراءات المختلفة لحقوق الإنسان فى طور جديد. لقد كان تحول روسيا والبلاد الاشتراكية الى التعددية السياسية، والانتقال من التخطيط المركزى إلى حرية السوق أثر بالغ على إضعاف القراءة الاشتراكية السابقة لحقوق الإنسان التى سادت فى العالم الثنائى القطبية.

فقد ظهر للعيان أنه لايمكن قبول التضحية بالحقوق السياسية فى سبيل اقرار الحقوق الاقتصادية. كما أن بعض الركائز التى قامت عليها هذه القراءة، مثل القضاء على حق الملكية الخاصة، انهارت بعد الغائها والسماح بالملكية الخاصة فى هذه البلاد.

لقد اجتاحت العالم فى الوقت الراهن موجات الكونية السياسية التى تركز على التعددية السياسية واحترام حقوق الإنسان بالمفهوم الغربى للكلمة، والكونية الاقتصادية التى تركز على حرية السوق، والكونية الثقافية التى تطمح من خلال ثورة الاتصالات الى صياغة نسق عالمى للقيم عابر للثقافات المحلية المختلفة. وهكذا يمكن القول أن عصر الكونية فى سبيله إلى أن يقضى على الجدل القديم بين الخصوصية والعالمية فى مجال حقوق الإنسان. وبغض النظر عن الحجج التقليدية لدعاة الخصوصية وسواء استندت إلى أسباب إيديولوجية أو ثقافية فقد ظهر واضحا فى العقد الأخير على أن هناك اجماعا عالميا على عدد من المبادئ الرئيسية أهمها:

١ ـ ان الممارسة هى محك الحكم على احترام حقوق الإنسان وليس مصدر هذه الحقوق، وسواء كانت شرعة دولية، أو دستورا أو قانونا داخليا.

فحقوق الإنسان تخرق كل يوم بالرغم من وجود كل هذه الأنواع المختلفة من الوثائق.

٢ ـ هناك حد أدنى من الاتفاق العالمى على أن الحقوق السياسية كما نصت عليها الاتفاقات والعهود الدولية والتى تتعلق بحرية التفكير والتعبير والتنظيم الى آخر هذه القائمة من الحقوق، ينبغى أن تحترم أيا كانت طبيعة النظام السياسى، أو نوعية الثقافة أو القيم الدينية السائدة فى مجتمع ما.

٣ ـ هناك اتفاق على أنه نتيجة تحيزات شتى فى الممارسة الغربية لحقوق الإنسان، تم الإعلاء من شأن الحقوق السياسية على حساب الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، وأن الوقت قد حان للتركيز على هذه الحقوق وخصوصا فى بلاد العالم الثالث، التى تعانى شعوبها من الفقر و الحرمان، والتى قد تؤدى سياسات التكييف الهيكلى، والإصلاح الاقتصادى إلى أن تزيدها فقرا وحرمانا.

فى ضوء ماسبق، يمكن لنا أن نقرر بناء على قراءة دقيقة لوثائق لجنة حقوق الإنسان بالمجلس الاقتصادى والاجتماعى التابع للأمم المتحدة، أن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ستشغل العقل العالمى فى العقود القادمة، مع عدم اغفال الحقوق السياسية الأساسية وأخطرها على وجه الإطلاق هو الحق فى حرية الرأى والتعبير.

وربما يرد ذلك إلى سبب بسيط مؤداه، أنه بغير كفالة حرية الرأى والتعبير لا يمكن للإنسان ـ فى مواجهة قوة الدول المعاصرة الباطشة ـ ضمان حقوقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

(٣٥)

العرب ومجمع المعلومات الكونى

التفتنا منذ أكثر من عقدين من الزمان إلى الأهمية القصوى لتقصى أبعاد الثورة العلمية والتكنولوجية، وتحديد آثارها السياسية والاجتماعية على المجتمعات المتقدمة، وبيان أهمية رفع الوعى فى بلاد العالم الثالث عموماً، وفى الوطن العربى خصوصاً بشأن ضرورة الاستعداد للتفاعل الخلاق مع هذه الثورة. وهكذا نشرنا سلسلة دراسات عن الأيديولوجية والتكنولوجيا نشرت تباعاً فى مجلة «الكاتب» فى شهور أغسطس وسبتمبر وأكتوبر من عام ١٩٦٩ . غير أنه منذ نشر هذه الدراسات المبكرة، تعمقت آثار الثورة العلمية التكنولوجية، وظهرت تجلياتها على وجه الخصوص فى بروز ما يمكن أن يطلق عليه مجتمع المعلومات الكونى.

وقد أتيح لنا أن نضع أيدينا على مفاتيح التطور الجارى فى العالم، من خلال مشروع بحث علمى ممتد، قمنا به منذ ثلاث سنوات، فى محاولة لفهم طبيعة التغيرات التى حدثت فى العالم بعد انهيار الاتحاد السوفيتى

* جريدة الاهرام ٢٥ / ٤ / ١٩٩٤م.

ونهاية عصر الحرب الباردة. ونشرت نتائج البحث فى دراسات تشكل ثلاثية متكاملة: الأولى بعنوان «تغيير العالم: جدلية الصعود والسقوط والوسطية»، والثانية. بعنوان «الثورة الكونية وبداية الصراع حول المجتمع العالمى. تحليل ثقافى»، والثالثة والأخيرة بعنوان «حوار الحضارات». وقد نشرت الدراسات الثلاث تباعاً كمقدمات تحليلية للتقرير الاستراتيجى العربى فى أعوام ١٩٩١، ١٩٩٢، ١٩٩٣.

وأريد اليوم أن أرجع للدراسة الثانية عن الثورة الكونية، وأنا بصدد الوقوف طويلاً أمام الكتاب البالغ الأهمية الذى ألفه الدكتور نبيل على الخبير المرموق فى بحوث اللغويات الحاسوبية نشر بعنوان «العرب وعصر المعلومات». والذى أعتبره من أهم إصدارات المكتبة العربية فى العقود الأخيرة. لقد سبق لى فى مقدمة دراستى عن الثورة الكونية أن قررت أنه «لانبالغ أدنى مبالغة لو قلنا إن الإنسانية تنتقل الآن، عبر عملية معقدة ومركبة، صوب صياغة مجتمع عالمى جديد، تحت تأثير الثورة الكونية. وهذه الثورة الكونية تأتى ـ فى التعاقب التاريخى للثورات المتعددة التى شهدتها الانسانية ـ عقب الثورة الصناعية. وكانت البدايات الأولى تتمثل فى بزوغ ما أطلق عليه «الثورة العلمية والتكنولوجية». والتى جعلت العلم ـ لأول مرة فى تاريخ البشرية ـ قوة أساسية من قوى الانتاج والتى تضاف إلى الأرض ورأس المال والعمل. وبالتدريج بدأت ملامح المجتمعات الصناعية.المتقدمة تتغير، ليس فى بنيتها التحتية فقط، ولكن أيضاً فى أسلوب الحياة، وأنماط التفكير، ونوعية القيم السائدة، وأساليب الممارسة السياسية. ومنذ الستينات ذاع مصطلح جديد، أطلقه بعض علماء الاجتماع الغربيين، من أبرزهم «دانيل بل» لوصف المجتمع الجديد، وهو «المجتمع مابعد الصناعى»، غير أنه مع مرور الزمن تبين

قصور هذا المصطلح عن التعبير عن جوهر التغير الكيفى الذى حدث، ومن هنا صك العلماء الاجتماعيون مصطلحاً آخر رأوا أنه أوفى بالغرض، وأكثر دقة فى التعبير، وهو مصطلح «مجتمع المعلومات». وذلك على أساس أن أبرز ملمح من ملامح المجتمع الجديد أنه يقوم أساساً على إنتاج المعلومات وتداولها من خلال آلية غير مسبوقة هى الحاسب الآلى، الذى أدت أجياله المتعاقبة إلى إحداث ثورة فكرية كبرى، فى مجال إنتاج وتوزيع واستهلاك المعارف الإنسانية. فإذا أضفنا إلى ذلك القفزة الكبرى فى تكنولوجيا الاتصال، وبخاصة فى مجال الأقمار الصناعية واستخداماتها الواسعة، وخصوصاً فى مجال البث التليفزيونى الكونى، الذى بحكم آليته يتجاوز الحدود الجغرافية، وينفذ إلى مختلف الأقطار، التى تنتمى إلى ثقافات مختلفة، مما من شأنه أن يؤثر ـ خلال الرسائل الاعلامية المتعددة ـ على القيم والاتجاهات والعادات، لأدركنا أننا بصدد تشكيل عالم جديد غير مسبوق، تصبح فيه العبارة الشهيرة والتى مفادها أن العالم أصبح قرية صغيرة، تقصر كثيراً عن وصف أثر التغيرات التى يتعمق مجراها كل يوم.

فى ظل هذه التطورات الكبرى فى مجال المعرفة والاتصال، وانتقالنا من مجتمع الصناعة إلى مجتمع المعلومات، أخذ يتشكل ببطء ـ وإن كان بثبات ـ مايمكن أن نطلق عليه «الوعى الكونى» ، والذى سيتجاوز فى آثاره، كل أنواع الوعى السابقة عليه كالوعى الوطنى، بكل تفريعاته من وعى اجتماعى ووعى طبقى، والوعى القومى. سيبرز الوعى الكونى متجاوزاً كل أنماط الوعى السابقة، لكى يعبر عن بزوغ قيم إنسانية عامة، تشتد فى الوقت الراهن المعركة حول صياغتها، واتجاهاتها، ولابد فى مستقبل منظور، أن ينعقد الإجماع العالمى عليها.

وهكذا يمكن القول أننا بصدد التغيرات العميقة التى ألمحنا إليها، لابد أن نقف قليلاً أمام ظاهرة بزوغ مايمكن أن نطلق عليه «مجتمع المعلومات الكونى».

مجتمع المعلومات الكونى

مجتمع المعلومات يأتى بعد مراحل مر فيها التاريخ الإنسانى، وتميزت كل مرحلة بنوع من أنواع التكنولوجيا يتفق معها. شهدت الإنسانية من قبل تكنولوجيا الصيد، ثم تكنولوجيا الزراعة، وبعدها تكنولوجيا الصناعة. ثم وصلنا أخيراً الى تكنولوجيا المعلومات.

ويمكن القول بأن سمات مجتمع المعلومات تستمد أساساً من سمات تكنولوجيا المعلومات ذاتها، والتى يمكن إجمالها فى ثلاث:

أولها أن المعلومات غير قابلة للاستهلاك أو التحول أو التفتت، لأنها تراكمية بحسب التعريف، وأكثر الوسائل فعالية لتجميعها وتوزيعها، تقوم على أساس المشاركة فى عملية التجميع، والاستخدام العام والمشترك لها بواسطة المواطنين.

وثانيها أن قيمة المعلومات هى استبعاد غدم التأكد، وتنمية قدرة الإنسانية على اختيار أكثر القرارات فعالية.

وثالثها أن سر الوقع الاجتماعى العميق لتكنولوجيا المعلومات، أنها تقوم أساساً على التركيز على العمل الذهنى (أو مايطلق عليه أتمتة الذكاء)، وتعميق العمل الذهنى (من خلال إبداع المعرفة، وحل المشكلات، وتنمية الفرص المتعددة أمام الإنسان)، والتجديد فى صياغة النسق، وتعنى بتطوير النسق الاجتماعى.

غير أنه لا ينبغى أن يقر فى الأذهان، أن تشكيل مجتمع المعلومات الكونى عملية هينة، ذلك أنه تقف دونها تحديات عظمى، ينبغى مواجهتها. وأول هذه التحديات المعركة الدائرة الآن حول «ديمقراطية المعلومات» والتى هى الشرط الموضوعى الذى لابد من توافره، وذلك لتفادى الشمولية والسلطوية.

وديمقراطية المعلومات تنهض على أساس أربعة مقومات: أولها حماية خصوصية الأفراد، ونعنى الحق الإنسانى للفرد لكى يصون حياته الخاصة ويحجبها عن الآخرين. والمقوم الثانى هو الحق فى المعرفة، ونعنى حق المواطنين فى معرفة كل ضروب المعلومات الحكومية السرية، التى قد تؤثر على مصائر الناس تأثيراً جسيماً. ونأتى بعد ذلك إلى حق استخدام المعلومات ونعنى بذلك حق كل مواطن فى أن يستخدم شبكات المعلومات المتاحة وبنوك البيانات، بسعر رخيص، وفى كل مكان، وفى أى وقت. وأخيراً نصل إلى ذروة مستويات ديمقراطية الإعلام، ونعنى حق المواطن فى الاشتراك المباشر فى إدارة البنية التحتية للإعلام الكونى، ومن أبرزها عملية صنع القرار على كل المستويات المحلية والحكومية والكونية.

العرب وعصر المعلومات

أردت بهذا الاقتباس الطويل من دراستى عن الثورة الكونية أن أقرر أننى قنعت فى الواقع بإثارة المشكلة، ولكن لم أعرض للتطبيق فى مجال الوطن العربى. وهذا هو الذى فعله باقتدار الدكتور نبيل على، والذى استطاع بثقافته الموسوعية فى الهندسة والتكنولوجيا والعلوم الإنسانية بكل فروعها أن يعرض لأبعاد ثورة المعلومات على النطاق العالمى بصورة غير مسبوقة باللغة العربية، وأبعد من هذا نجح فى أن يبدع فى تحليل مشكلات التطبيق فى المجتمع.

لقد استطاع الدكتور نبيل على فى أحد عشر فصلاً أن يحيط إحاطة شاملة بالموضوع، ولم يخضع لإغراءات الإسهاب فى الحديث النظرى، ذلك أنه بعد الفصل الأول عن العرب فى مواجهة التحدى المعلوماتى، قنع فى الفصل الثانى بإعطاء تعريفات موجزة ودقيقة عن البيانات والمعلومات والمعارف والذكاء، وسرعان ما انتقل فى الفصول الباقية إلى الوطن العربى، فتحدث تباعاً عن الشق المادى لتكنولوجيا المعلومات من منظور عربى، والشق الذهنى لها، وتطبيقاتها والمغزى العربى لها، وقطاع المعلومات العربى، والأبعاد الاجتماعية لتكنولوجيا المعلومات، والثقافة العربية وتكنولوجيا المعلومات واللغة العربية وتكنولوجيا المعلومات، والتعليم العربى، ثم يختم ببعض الأفكار حول سياسة عربية للمعلومات. وينهى كتابه بالمصادر العربية والمترجمة والأجنبية، والتى تكشف بذاتها عن غزير علم المؤلف وإحاطته بأهم الأدبيات العربية والأجنبية فى ميادين بالغة التعدد تمتد من الأدب إلى العلاقات الدولية مروراً بعلم السياسة والاقتصاد والاجتماع والتكنولوجيا.

إن نقطة الانطلاق فى المشروع الفكرى للدكتور نبيل على هو إثارة الوعى المعلوماتى فى الوطن العربى، واستنهاض همم النخبة السياسية وصانعى القرار والمثقفين العرب لكى يرتفعوا لمستوى التحدى الذى يمثله عصر المعلومات بكل ما يتضمنه من تطورات خطيرة، ستحدد ـ بدون أدنى مبالغة ـ مصير الجنس البشرى فى القرن الحادى والعشرين والقرون التالية له.

وإذا كان تشخيص نبيل على للموقف العربى الراهن يتمثل فى الانخفاض الشديد فى الوعى المعلوماتى وعدم الاستعداد الفاضح لتطورات مجتمع المعلومات، وإمكانية أن يكون الوطن العربى ضحية لأطماع من

يمتلكون السر التكنولوجى، ومن يهيمنون على المعلومات فى المستقبل، فإنه على وعى كامل بالقيود التى تحد حركة المجتمع العربى وتمنعه من الانطلاق وهو يميز بين القيود الخارجية والمقيدات الداخلية.

بالنسبة للقيود الخارجية يراها قيوداً سياسية واقتصادية وتكنولوجية وزمنية. القيود السياسية تتمثل فى أن عملية التنمية المعلوماتية هى تعبئة اجتماعية وسياسية فى المقام الأول، ولذلك فصاحب القرار السياسى العربى ليس حراً فى خياراته سواء بسبب اعتبارات أمنية أو اقتصادية. وفى هذا المقام لا ينبغى إغفال تدخل المؤسسات الدولية فى صياغة القرار السياسى فى كثير من البلاد العربية. ويشير إشارة ذكية إلى أهمية النموذج السياسى الاقتصادى السائد والذى يتمثل فى وصفه موجزة مكوناتها ديمقراطية + رأسمالية + حرية التجارة + حرية تبادل المعلومات! وهيمنة هذا النموذج الذى تدعمه قوى عظمى ومؤسسات مالية جبارة من شأنها أن تضيق من هامش حرية صانع القرار العربى.

أما القيود الاقتصادية فتتمثل فى نقص الموارد الاقتصادية فى الوطن العربى، والديون الباهظة التى تثقل كاهل عديد من الدول العربية، بالإضافة إلى تآكل قيمة الموارد البترولية. وبالإضافة إلى القيود التكنولوجية التى تتمثل فى سرعة تطور تكنولوجيا المعلومات بمعدلات هائلة، فإن هناك قيوداً زمنية تتمثل فى ضرورة ضبط إيقاع حركة التنمية لدينا مع الزمن العالمى إن صح التعبير.

أما المقيدات الداخلية فأهمها المناخ السائد الذى يتسم بالسلبية إزاء مشاريع التنمية والتعاون والتكامل. فإذا أضفنا إلى ذلك مقيدات العنصر

البشرى وأهمها نقص أصحاب الرؤية المستقبلية وخبراء تقييم تكنولوجيا المعلومات، وخصوصاً من يفهمون جوانبها الاجتماعية، بالإضافة إلى المقيدات التنظيمية والتى تتمثل فى جمود المؤسسات العربية لأدركنا صعوبة الخروج من الأزمة وخصوصاً إذا وضعنا فى الاعتبار عدم تجانس العالم العربى سياسياً واقتصادياً وثقافياً.

ثلاثية الثقافة واللغة والتعليم

أتيح لى أن أشارك الدكتور نبيل على في مؤتمر علمى نظمته أكاديمية البحث العلمى والتكنولوجيا بالاشتراك مع الجمعية المصرية للحاسب الآلى فى أواخر يناير الماضى وكان موضوعه «مصر وتكنولوجيا المعلومات: الحاضر والمستقبل»، فى جلسة خاصة عن التكنولوجيا والثقافة، شارك فيها الأستاذ سامى خشبة والدكتور أحمد شوقى. وأشهد أن العرض الذى قدمه الدكتور نبيل فى هذا المؤتمر يشهد بقدرته الفذة على النفاذ إلى صلب المشكلة وتجلية مختلف أبعادها، فى ضوء معرفته العميقة بتطورات علم اللغة الحديث، وآخر اتجاهات الفلسفة العالمية، ومن أبرزها تيار مابعد الحداثة. وهى معرفة ترقى إلى مرتبة التعمق فى الأصول من خلال وجهة نظر نقدية صارمة.

وهاهو نبيل على يعرض فى كتابه الرائد لتأثير تكنولوجيا المعلومات فى الثقافة واللغة والتعليم. وهو يرى أن التكنولوجيا فى الثقافة يكاد يشمل جميع عناصر منظومتها والعلاقات البينية التى تربط بين هذه العناصر ولا تشمل هذه العناصر الإدارة الثقافية، والقيادات الثقافية والمؤسسات الثقافية والموارد الثقافية فقط بل أيضاً بنية المعرفة داخل المجتمع والأسس والمبادئ

التى قامت عليها هذه المعرفة وقاعدة القيم التى انطلقت منها. وهو لايقنع بالعرض العام للعلاقة، وإنما هو يتناول مجموعة من القضايا الأساسية.

وإذا كان المجال لايسمح بعرض نظرية نبيل على فى اللغة، فيكفى الإشارة إلى أهم مايراه من استخدام تكنولوجيا المعلومات كأداة للغة العربية وينحصر استخداماتها فى عدة مبادئ أهمها:

* تكنولوجيا المعلومات كأداة للإحصاء اللغوى واستخدامها فى معالجة الكتابة العربية، وكأداة للصرف العربى، وللنحو العربى واستخدامها فى الفهم الأوتوماتى للسياق اللغوى، وفى تحليل النتاج الأدبى وأساليب الكتابة، وكأداة لميكنة المعجم العربى، وكأداة لدعم العمل المصطلحى، وأخيراً كأداة لتعليم تعلم اللغة العربية، وتوليد الكلام العربى وفهمه آلياً، ونصل أخيراً إلى تكنولوجيا المعلومات والتعليم، فنجد نبيل على يبدأ بتشخيص حاذق لأزمة التربية العربية ويلخصها فى عدد من السمات أهمها: الانفصال شبه التام بين التعليم وسوق العمل، وعدم تكافؤ فرص التعليم، وتعدد مسارات التعليم، والعزوف عن مداومة التعليم، وسلبية المعلمين، وعدم فاعلية البحث العلمى، وتدنى مستوى الخريجين، والهدر التعليمى الضخم، وفقدان المجتمع الثقة فى مؤسساته التعليمية وعدم تعريب العلوم وتخلف المناهج وطرق التدريس.

ويخلص فى النهاية إلى أفكار محددة حول سياسة عربية للمعلومات. إننى أعتبر هذا العرض الوجيز للأفكار الموحية للباحث والمفكر المصرى العربى الفذ نبيل على، مجرد إشارة إلى فكره الوثاب، وتحية بمناسبة صدور كتابه «العرب وعصر المعلومات» والذى هو أحدث إصدارات سلسلة «عالم المعرفة».

نبيل على يستحق أن نقف طويلاً أمام أفكاره الرائدة وتطلعاته المستقبلية، ولذلك سننظم ندوة فكرية كبرى لكى يعرض أفكاره ويتم الحوار حولها. وهذه الندوة جزء من مشروعنا الطموح فى منتدى الحوار الحضارى بالأهرام الذى سيبدأ نشاطه قريباً، والذى تتلخص فلسفته فى إعداد مصر للقرن الحادى والعشرين. وهل هناك من بداية أفضل من الإبحار فى محيط تكنولوجيا المعلومات التى ستكون هى أساس مجتمع المستقبل؟

(٣٦)

حماية الأقليات
فى عصر الفوضى الدولية !

ليس هناك خلاف بين الباحثين والمراقبين السياسيين على أن النظام الدولى يمر فى الوقت الراهن فى مرحلة سيولة، يسودها التذبذب فى مواقف الدول العظمى، وانهيار مكانة بعضها وصعود نجم بعضها الآخر. نتج ذلك عن انهيار الاتحاد السوفيتى ونهاية عصر الحرب الباردة. وهكذا يمكن القول بكل يقين ان النظام الدولى يمر بمرحلة انتقالية عسيرة تصطدم فيها الرؤى والأفكار وتتصارع الدول على احتلال المساحات التى ترى أنها تستحقها فى فضاء العلاقات الدولية.

وقد نجم عن انهيار النظم الشمولية وخصوصا فى دول الكتلة الاشتراكية السابقة، ظاهرة انفصال عديد من أجزاء الامبراطورية السوفيتية واعلان استقلالها سواء تم ذلك طبقا لنصوص الدستور السوفيتى أو بالأمر الواقع، غير أن ظاهرة الانفصال تعبر عن أحد جوانب عالم مابعد الحرب الباردة، بكل ماحفل به من قهر إيديولوجى وتوحيد قسرى، والغاء بالقوة للتعبير

* جريدة الاهرام ٢ / ٥ / ١٩٩٤م.

عن الهوية الثقافية لشعوب شتى. غير أن الجانب الأخطر تمثل فى الانفجارات العرقية الحادة، التى يعد مايحدث فى البوسنة والهرسك، أبشع مثال عليها. ذلك أن القضية لا تتمثل فقط فى رغبة الصرب فى بناء دولتهم المستقلة، ولكنها تصاعدت لكى تصل الى مستوى الابادة الجماعية لمواطنى البوسنة والهرسك، تحت شعار عنصرى قبيح ماكان يظن أحد أنه سيظهر للوجود بعد زوال النظام النازى والفاشستى، وهو شعار التطهير العرقى.

ولاشك أن تواطؤ الدول الأوروبية مع السياسات الصربية، بالاضافة الى العجز المخزى للأمم المتحدة بأجهزتها المختلفة، مسئول مسئولية مباشرة عما لحق بالمسلمين فى البوسنة والهرسك. ففى هذه الحالة بالذات ظهرت ازدواجية معايير ما يطلق عليه الشرعية الدولية. فقد خفت صوت هذه الشرعية الدولية المزعومة، والتى وصلت الى حد حظر السلاح على شعب البوسنة والهرسك بدعوى عدم تصعيد الصراع، فى حين ان هذا الصوت علا ضجيجه بالنسبة للعراق وليبيا. وكما خفت صوت الشرعية الدولية فى البوسنة والهرسك، اختفى تماما ازاء انتهاكات اسرائيل ضد الشعب الفلسطينى، ولعبت المناورات الدولية دورها المعهود عقب حادث الحرم الابراهيمى لمنع صدور قرار حاسم بإدانة اسرائيل وتحميلها مسئولية ماحدث.

مشاكل الأقليات

ولا يعنى هذا ان مشاكل الأقليات كانت غائبة عن الساحة فى عصر الحرب الباردة. فقد كانت هناك مشاكل متعددة تختلف اختلافات جسيمة من بلد لآخر. وتفاوتت سياسات الدول فى مجابهتها تفاوتات كبيرة. فبعضها استخدم سلاح القمع المباشر، وبعضها الآخر، من خلال سياسة

عقلانية تمليها توجهات ديمقراطية بصيرة، آثر أن يحل المشكلة من خلال الاعتراف بالهوية الثقافية للاقليات، وتوسيع دائرة المشاركة السياسية، وإدماجها فى اطار المجتمع، مع حرص على تأكيد مبدأ المواطنة، ومنح المواطنين - بغض النظر عن أديانهم أو أعراقهم - حقوقا متساوية، وأخضعتهم فى نفس الوقت لواجبات متشابهة.

ونعلم جميعا ان الدول الاستعمارية حاولت فى عصر الاستعمار وحتى الوقت الراهن أن تلعب بورقة الأقليات فى الوطن العربى، تحت شعار أهمية الحماية الدولية لهم. التفتت القوى الوطنية التى كانت تكافح الاستعمار، الى خطورة المؤمرات الاستعمارية على وحدة المجتمعات، وتصدت بقوة لكل المخططات المشبوهة الرسمية منها وغير الرسمية. ولا نتحدث هنا عن الشاردين من الخونة فى كل قطر يجابه المشكلة، الذين دعوا الى الحماية الدولية لأقلياتهم، فهؤلاء موجودون فى كل مجتمع. غير أن الوعى الشعبى كان لهم دائما بالمرصاد، وكان يصفى حسابه معهم فى كل مرحلة تاريخية.

ولاشك ان احدى السمات الرئيسية للمجتمع العربى المعاصر، انه يتشكل من مجموعة متنوعة من الأعراق ذات الأصول الثقافية المختلفة، حتى لقد ساد وصف هذا المجتمع فى الأدبيات العلمية بأن الشرق الأوسط عبارة عن قطع من الموازييك. واذا كانت هذه احدى سمات المجتمع العربى المعاصر، فمما لاشك فيه أن الدول الاستعمارية واسرائيل كانت لديها خطط لبلقنة المنطقة، وتشجيع القوى السياسية التى تدعو للانفصال، سعيا وراء تفتيت المجتمع.

ويمكن القول ان الخطاب القومى العربى الذى تصاعدت وتيرته فى الخمسينيات والستينيات برفعه شعار الوحدة العربية، حاول أن يصب الأنهارالمتعددة التى يتشكل منها المجتمع العربى فى نهر واحد هو نهر الوحدة الكبير، الذى يكفل تجميع الطاقات العربية الثقافية والروحية والسياسية والاقتصادية حتى يكون الوطن العربى على مستوى التحدى فى عالم يقوم على التكتلات الدولية. غير أن مسعى الوحدة العربية خاب نتيجة لظروف شتى خارجية وداخلية. ولايمكن لأحد أن ينكر ان مشروع الوحدة العربية حاربته القوى العظمى بضراوة، وعملت على تحطيمه خوفا من بروز قوة عربية فاعلة، من شأنها أن تؤثر فى مجرى السياسة العالمية. غير أن المخططات الأجنبية ينبغى ألا تصرف نظرنا عن العوامل الداخلية التى أدت الى فشل مشروع الوحدة العربية. ومن بين أبرز هذه العوامل تجاهل الخطاب القومى العربى للخصوصيات الثقافية فى بعض البلاد العربية سعيا وراء مقولة التشابه والاتفاق. كان هناك خوف من التركيز على الخاص حتى لا يؤثر ذلك على العام والمشترك. غير أن هذا التجاهل المعيب أدى الى استفحال مشكلة الأقليات فى بعض البلاد العربية، ومن هنا تصاعدت أصوات المثقفين القوميين العرب بضرورة دراسة الأوضاع الثقافية فى البلاد العربية، وتحليل مشكلة الأقليات سعيا الى ادماجها فى مشاريع المجتمع الكبرى من خلال الاعتراف بالهوية الثقافية وعلى أساس التوجهات الديمقراطية.

الحلول الوطنية فى مواجهة التدخلات الأجنبية

ان هذا التفكير الذى مارسته بعض مراكز الأبحاث العربية وعلى رأسها مركز دراسات الوحدة العربية فى بيروت، كان يمارس من منطلق قومى عربى، ولم يحدث على وجه الاطلاق أن تجاسر الباحثون والمثقفون العرب

على دعوة المؤسسات الدولية لحماية الأقليات فى الوطن العربى. فقد كانوا يعرفون أن ذلك تعبير مضاد للقيم الوطنية الراسخة، وللقيم القومية المتجذرة فى الوجدان العربى.

غير أنه فى عصر الفوضى الدولية، وتحت شعارات المجتمع المدنى، ظهرت فى الغرب جمعيات أهلية ترفع شعار حماية الأقليات، وهذه الجمعيات ليست بعيدة على الاطلاق عن الأهواء السياسية، ولا عن مخططات الدول التى تعمل فى ظلها.

ومن هنا فحين يدعو مركز بحوث مصرى يعمل فى اطار القطاع الخاص بغرض الربح، الى مؤتمر «لتقييم الاعلان العالمى لحقوق الأقليات فى الوطن العربى والشرق الأوسط» لكى يعقد فى القاهرة فى الشهر القادم، بالاشتراك مع جمعية بريطانية لحماية الأقليات، ويتولى ممثلو هذه الجمعية رئاسة ورش العمل الخاصة برسم السياسات لتحقيق الحماية الدولية للأقليات، فلابد أن نقف وقفة حاسمة ازاء هذه الممارسات المنحرفة. ولايمكن الدفع بحرية التفكير والتعبير فى هذا المجال، وخصوصا بعدما شاب تنظيم هذا المؤتمر من أخطاء جسيمة، بل ومن مخالفات أخلاقية تدعو للمساءلة القانونية لمنظميه. فقد حشد هؤلاء المنظمون بالاشتراك مع هذه الجمعية البريطانية أسماء عدد كبير من النخبة السياسية والعلمية والفكرية والاعلامية باعتبارهم أعضاء فى المؤتمر، بغير استئذان مسبق، وبغير موافقتهم. ومعنى هذا بكل بساطة ان هذا المركز الخاص قد تاجر بأسماء النخبة المصرية فى سوق التمويل العالمية! لذلك لم يكن غريبا بالمرة على المجتمع الثقافى الوطنى المصرى أن يهب فى غضب شديد ضد هذا

المؤتمر المشبوه، وتوالت التصريحات وعلى رأسها تصريح الانبا شنودة معترضا على اعتبار أقباط مصر أقلية من الأقليات التى ستناقش أمورها فى المؤتمر، الذى يدعو الى فرض حماية دولية لها.

كما احتجت على المؤتمر ودعت الى مقاطعته جمعية الوحدة الوطنية ولجنة التضامن الآسيوى الأفريقى بالاضافة الى بيان هام وقعته مجموعة من الشخصيات العامة ممن نشر عنهم كذبا أنهم أعضاء فى المؤتمر، ومن لم ينشر. لقد كان هناك اجماع عل رفض هذا المؤتمر وتوجهاته، استمرارا للخط الوطن المصرى الأصيل الذى يرفض دائما التدخلات الأجنبية فى مشاكل مصر، مهما تقنعت بالصفة الدولية، ومهما اختفت وراء ستار الأمم المتحدة.

توجهات المستقبل

ان ما حدث فى تنظيم هذا المؤتمر بكل ما حفل به من مخالفات اخلاقية وقانونية، يدعو الى دراسة أوضاع القطاع الخاص فى مجال البحث العلمى. واذا كان مشروعا أن تنشأ طبقا للقانون مراكز أبحاث خاصة، إلا أن غير المشروع أن يتحول البحث العلمى الى سلعة تباع وتشترى فى السوق حسب رغبات الممولين الأجانب. ولا بد من صياغة ميثاق أخلاقى ملزم لهذه المراكز، تكون له من القيمة الأدبية والقانونية ما يردع من تسول له نفسه أن يخرج على الخط الوطنى، أو التوجه القومى، سعيا وراء مكاسب مادية رخيصة.

ليست هذه دعوة لفرض رقابة على حرية البحث العلمى. ولكن البحث العلمى فى كل انحاء العالم، وفى الدول المتقدمة بالذات، له ضوابط

ومعايير. ولو لم يكن الأمر كذلك لسادت الفوضى، وانقلبت الموازين فى هذه البلاد. هناك أكاديميات للبحث العلمى تضع الموجهات الرئيسية للبحوث وتمولها وتدعمها. وهناك جمعيات علمية فى كل فروع العلوم الاجتماعية، تشتمل على لجنة للأخلاقيات، من حقها أن تحاسب ـ مهنيا ـ الباحثين الذين يخرجون على الميثاق الأخلاقى للجمعية. ويعرف المتتبعون لهذا الموضوع انه تجرى محاكمات علمية ومهنية لمن يخرجون على هذه القواعد الأخلاقية. ويكفى أن نشير بهذا الصدد الى واقعة شهيرة تتعلق بأستاذ العلوم السياسية المشهور ناداف صفران، وهو يهودى مصرى هاجر الى اسرائيل ومنها الى الولايات المتحدة الأمريكية وهو فى صدر شبابه، وأصبح أستاذا شهيرا في جامعة هارفارد. فقد ألف هذا الأستاذ كتابا عن المملكة العربية السعودية، وحصل على منحة من المخابرات المركزية الأمريكية ليقوم بالبحث في الموضوع. ونشر الكتاب فعلا، ولكنه لم يذكر لإدارة جامعة هارفارد أنه حصل على هذه المنحة، كما انه لم ينوه فى مقدمة الكتاب ـ كما تقضى القواعد الأخلاقية العلمية ـ بأنه حصل على هذه المنحة. وقد قامت مجموعة من طلبة جامعة هارفارد باثارة الموضوع وأحيل ناداف صفران الى التحقيق، وتمت إدانته وأجبر على تقديم استقالته من منصبه كأستاذ فى جامعة هارفارد.

هذا المثال نسوقه من الولايات المتحدة الأمريكية، حتى لا يحتج علينا بعض المتحمسين لالغاء كافة القواعد باسم الليبرالية، ونسف كل القيم باسم حرية الفكر. ولو لم توضع هذه المعايير فى مصر، ونحن فى بداية انفتاح السوق العالمية لكل أصناف البشر، من الباحثين الجادين ذوى السمعة الحسنة، وللمغامرين من الباحثين الأدعياء على السواء، فمعنى ذلك بكل

بساطة تعريض الأمن القومى المصرى للخطر. ذلك انه بغير هذه المعايير الأكاديمية والأخلاقية التى يضعها المجتمع العلمى المصرى وليس السلطة، يمكن لأى مركز بحوث قطاع خاص أن يدعو لمؤتمر دولى يناقش فيه أخطر مشكلات مصر، ويدعو اليه من يشاء من شذاذ الآفاق الذين يتسترون وراء شعار البحث العلمى، ويصل الى توصيات يروج لها فى الخارج على أنها تعبر عن رأى الجماعة العلمية المصرية.

لقد وصلت الفوضى فى هذا المجال مداها، الى درجة أن المركز الخاص المذكور يسجل فى جدول أعماله أنه سيصدر ما أسماه «اعلان القاهرة الصادر عن ابن خلدون» لحماية الأقليات فى الشرق الأوسط.. ولك أن تتأمل حجم الادعاء فى هذا المجال.. مركز خاص مسجل كشركة تجارية يملكه فرد واحد وأسرته، يعطى لنفسه الحق فى اصدار مثل هذا الاعلان، متسترا وراء جمعية بريطانية مجهولة المنشأ، وغير معروفة الاتجاه، لحماية الأقليات فى الشرق الأوسط؟!

فليكن رد فعل المثقفين والباحثين المصريين ضد هذا المؤتمر، بداية تفكير منهجى فى وضع مراكز البحوث الخاصة، وخصوصا فيما يتعلق بتمويلها الأجنبى، وعلاقاتها بالمؤسسات الدولية، ولنفكر فى وضع ميثاق أخلاقى يلتزم به أصحاب هذه المراكز والعاملون فيها، حفاظا على القيم الأكاديمية الرفيعة، وحرصا على القيم الوطنية، التى أرساها صف طويل من مفكرى مصر الذين قاوموا بضراوة أية محاولة لتفتيت الوحدة الوطنية، وكافحوا ببطولة ضد التدخلات الأجنبية التى أرادت عبر الزمن التأثير فى وحدة الشعب المصرى، أو النيل من توجهاته القومية العربية الراسخة.

وأخيرا نريد أن نؤكد انه اذا كنا نعارض اقحام المؤسسات الدولية والأجنبية في مناقشة موضوع الأقليات فى الوطن العربى، فليس معنى ذلك مصادرة مناقشة الموضوع، ولاعدم بحثه. على العكس نحن نحتاج الى مناقشات حرة ومفتوحة وديمقراطية لكافة المشاكل التى يعانى منها قطاع من المواطنين فى أى بلد عربى، سواء شكلوا أقلية بالمعنى الأكاديمى أم، لأن الحوار الوطنى والقومى المسئول هو البداية الحقيقية للتصدى للمشكلات بكل ما نملكه من نزاهة فكرية وقدرة على الدراسة الموضوعية.

(٣٧)

خطاب الهزيمة فى زمن التحدى

يقترب منا شهر يونيو بخطوات متسارعة. وللشهور فى الذاكرة السياسية المصرية دلالات خاصة، وأشهرها جميعا شهر يوليو باعتباره الوقت الذى قامت فيه ثورة يوليو ١٩٥٢، بكل النتائج العميقة التى أحدثتها على الصعيد الدولى والعربى والمصرى. وفى تاريخنا المعاصر أيضا شهران شهيران: يونيو الذى يشير الى هزيمة ١٩٦٧، واكتوبر ١٩٧٣ الذى توج بانتصار القوات المسلحة المصرية على العدو الاسرائيلى فى ملحمة عسكرية، تجلت فيها كل مظاهر عبقرية الشخصية المصرية.

وقد أصبح من التقاليد الثقافية المصرية أن يقام «مولد» فكرى كل عام فى المناسبات الثلاث: يوليو للحديث عن الثورة، ويونيو لاجترار أحزان الهزيمة أو النكسة، وأكتوبر للتغنى بأمجاد الانتصار. قد نفهم الوقوف كل عام أمام شهر يوليو لنتأمل حصاد الثورة، أو لنكتشف بعدا جديدا من أبعادها، وقد نقدر التغنى بالانتصار فى شهر اكتوبر، حتى يعطينا حافزا لمزيد

* جريدة الاهرام ٩ / ٥ / ١٩٩٤م.

من العمل والتجويد والتقدم، ولكننى لا أستطيع تقبل فكرة وقوفنا عند شهر يونيو لاستدعاء الماضى الذى يحمل من السلبيات الجسيمة أكثر من الايجابيات الفاعلة.

تشخيص الهزيمة

ما الذى دفعنى الى معالجة هذا الموضوع؟ عرفت ان مجلة عربية معروفة تخطط لاصدار عدد خاص عن هزيمة يونيو ١٩٦٧. وذكرنى ذلك بالندوة التى دعا اليها ونظمها مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة فى العام الماضى. واذكر اننى دخلت فى مناقشة طويلة مع الصديق الدكتور على الدين هلال حول منطق فتح موضوع الهزيمة مرة ثانية، وهانحن اليوم نجابه بنفس المحاولات وان كان على الصعيد الصحفى.

وحين تأملت رفضى للفكرة، أدركت ان المسالة لاترد لأسباب عاطفية تنحو لتجنب التأمل فى مرارات الهزيمة أو هروبا من بحث الموضوع، ولكن ادراكا من جانبى أن كل مايمكن أن يقال فى الموضوع قد قدم ونوقش ونشر. وأصبح لدينا حصاد كبير، هو خليط من الكتابات الأكاديمية الرصينة التى ألفها باحثون ينتمون الى تخصصات مختلفة، وكتابات أخرى توزعت بين تلك التى توخت الاستسهال فى الكتابة بغير توثيق، أو هذه التى مارست كل أنواع الثأر التاريخى من ثورة يوليو ١٩٥٢، لأن الهزيمة كانت ـ والحق يقال ـ المناسبة المثلى لكل أعداء الثورة لكى يستندوا اليها فى النقد الشامل لفكرة الثورة ذاتها وآثارها على بنية المجتمع المصرى.

وفى تقديرنا ان الكتابات العربية التى عالجت موضوع الهزيمة ارتقت ـ فى أحسن أحوالها ـ الى مستوى النقد الذاتى الرفيع المستوى، والذى مارسته

أقلام لها اتجاهات سياسية متباينة، وهذا هو السر فى ثراء الأفكار التى تضمنتها هذه الكتابات.

وقد سبق لنا فى كتابنا: «الشخصية العربية بين مفهوم الذات ورؤية الآخر»، الطبعة الرابعة ١٩٩٤، أن أشرنا الى أربعة كتب اعتبرناها ممثلة لاتجاهات فكرية مختلفة: الأول هو كتاب أستاذنا المؤرخ اللبنانى الشهير قلسطنطين زرق «معنى النكبة مجددا».. وأهمية هذا الكتاب بالذات، انه جاء اضافة للكتاب المبكر فى النقد الذاتى الذى ألفه زريق بعد هزيمة القوات العربية فى معركتها مع القوات الصهيونية عام ١٩٤٨ وأطلق عليه «معنى النكبة».. واعتبر زريق أن هزيمة يونيو ١٩٦٧ هى تكرار لنكبة عام ١٩٤٨ والتى انتهت باقامة دولة اسرائيل.

واعتبرنا أن زريق يمثل ما أسميناه التيار الحضارى، لأنه ركز على غياب الديمقراطية فى المجتمع العربى باعتباره أحد أسباب الهزيمة، ودعا الى الدخول فى عالم العلم والتكنولوجيا المعاصرة.

أما الكتاب الثانى فهو كتاب «النقد الذاتى بعد الهزيمة» الذى ألفه أستاذ الفلسفة السورى المعروف الدكتور صادق جلال العظم، والذى يمثل فى تصنيفنا التيار الراديكالى. هذا الكتاب بالذات لقى ذيوعا واسعا لدى القراء، لأنه انطلق من منهج تكاملى، حاول فيه أن ينقد أساليب التنشئة الاجتماعية والسياسية، بالإضافة الى نقده العنيف لظواهر التخلف الفكرى فى المجتمع العربى. وهناك كتاب ثالث لأديب نصور عنوانه «النكسة الخطأ» وهو يمثل وجهة نظر التيار المسيحى الدينى، ولدينا أخيرا كتابات نديم البيطار التى تمثل التيار العلمانى القومى. ويمكن أن نذكر بالاضافة الى كل هذه

الاجتهادات، كتاب الدكتور صلاح الدين المنجد «أعمدة النكبة السبعة» الذين يمثل وجهة نظر التيار الاسلامى.

اذا كان ماسبق مجرد عينة لأهم الكتابات العربية التى حاولت تشخيص أسباب الهزيمة ورسم سبل تجاوزها، فلابد أن نشير الى أن هناك كتبا تحليلية بالغة الأهمية صدرت وتصدت لنفس الموضوع، وربما كان أكثرها أهمية كتب الأستاذ محمد حسنين هيكل، التى تتميز ـ بالاضافة الى منظورها الفكرى الواسع ـ بالتوثيق الدقيق لوثائق لم تكن معروفة ولا منشورة، وفى ذلك مافيه من احترام شديد لأهمية الحدث التاريخى وضرورة الالتزام الدقيق بمعايير وقيم الكتابة التاريخية. والكتابة التاريخية ـ وان كانت هذه ليست سوى ملاحظة جانبية ـ ليست حكرا على المؤرخين المحترفين، فالمؤرخ فى نظرنا هو كل من يطبق قواعد المنهج التاريخى.

استدعاء الماضى

وحين تأملت فى عاداتنا الثقافية الخاصة باستدعاء الماضى، أدركت أننا ـ فى كثير من الاحيان وبالنسبة لشهر يونيو بالذات ـ نعيد فى الواقع انتاج ماسبق أن قيل! اذا كان هذا صحيحا فلماذا نبذل الجهد فى كتابات مكررة عقيمة لن تكون فى أغلبها سوى تطفل فكرى على الكتابات الأصلية فى الموضوع، أو نوع من الدردشة الفكرية التى لاتغنى؟

ولعل السؤال الذى يطرح نفسه فى هذا المجال هو ماذا تفعل المجتمعات المتقدمة حين تستدعى ماضيها؟ لناخذ مثالا على ذلك احتفال فرنسا بمرور مائتى عام على الثورة الفرنسية. فى المجتمع الفرنسى تقاليد ثقافية صارمة، تجعل الانتاج الفكرى يخضع لرقابة نقدية دقيقة من قبل مجتمع المثقفين

وليس من قبل الدولة! وهكذا لا يستطيع أى فرد أن يكتب كتابا سواء فى التاريخ أو فى غيره من العلوم الاجتماعية إلا اذا كان مؤهلا لذلك تماما. وليس بالضرورة أن يكون هذا التأهيل أكاديميا، ففى فرنسا يقبل الإبداع الفكرى اذا كان ابداعا أصيلا، ويغض النظر عن الخلفية الأكاديمية للكاتب. وقد شهد التاريخ الثقافى الفرنسى حالات شهيرة لكتاب أحدثوا ثورات فكرية فى العلوم الاجتماعية ولم تكن لهم خلفية أكاديمية، لعل من أبرزهم الناقد «رولاند بارت» الذى غير بابداعاته معالم النقد الأدبى فى فرنسا، ويمكن أن يوضع فى هذا التصنيف المستشرق الشهير جاك برك الذى أصبح أستاذا فى الكوليج دى فرانس، ولم يكن وراءه ماض أكاديمى معروف.

ووفقا لهذه التقاليد الثقافية، تم الاقتراب من الثورة الفرنسية، التى تعد حدثا تاريخيا لم يؤثر فقط فى فرنسا، ولكنه ترك بصماته على العالم كله، بما فيه الوطن العربى. وهناك منهجان سائدان لاستدعاء الماضى فى البلاد المتقدمة ثقافيا: الأول ظهور وثائق لم تكن معروفة من قبل، تسمح للباحث باعادة بناء الحدث التاريخى، والثانى تطبيق منهج تفسيرى جديد على نفس الوقائع التاريخية المعروفة. وهكذا حين كتب المؤرخ الماركسى الفرنسى «سوبول» «تاريخ الثورة الفرنسية» اعتبر ذلك تجديدا واضافة ابداعية، لأنه درس نفس الأحداث التاريخية المعروفة للثورة ولكن من منظور ماركسى، وأعطاها بالتالى دلالات غير مسبوقة. والمثل الثانى هو الكتاب الشهير الذى ألفه المؤرخ الفرنسى «فرنسوا فيوريه» بعنوان: «اعادة التفكير فى الثورة الفرنسية» والذى حاول فيه أن يقدم تأويلا جديدا للثورة.

وهكذا يمكن القول انه ـ من الناحية الفكرية البحتة ـ لايستدعى الماضى بقوة فى المجتمعات المتقدمة ثقافيا، إلا اذا ظهرت وقائع تاريخية جديدة تكشف عنها وثائق لم تكن معروفة، أو اذا تسلح الباحث بمنهجية جديدة تسمح له بالاقتراب من الموضوع لكى يقدم له تفسيرا مختلفا.

ولذلك قد يكون مناسبا أن نعيد النظر فى «الموالد الفكرية» التى نقيمها كل عام فى شهور العام الشهيرة، التى تشير الى ثلاثية الثورة ـ الهزيمة ـ الانتصار، بأن نحولها ـ ان أردنا ـ الى مجالات جادة للبحث العلمى الرصين، والمناقشات الفكرية رفيعة المستوى،حتى نتجنب ظاهرتين من الظواهر الشائعة: الأولى هى ممارسة الثأر التاريخى بكل تقاليده الفكرية المتخلفة من ثورة يوليو ١٩٥٢ ، وما حدث فى هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، والثانية هى اعادة انتاج ماسبق نشره فى نفس الموضوع.

زمن التحدى

غير أن ماسبق يثير موضوعا أهم يتعلق بمنهج تحديدنا للأولويات الفكرية والثقافية. نحن نعرف جميعا أن الطاقة الفكرية المصرية محدودة، اذا نظرنا الى نوعية الباحثين وعددهم فى مختلف الفروع العلمية والاجتماعية والمتوزعين على مختلف الأجيال. ومن هنا يصبح تحديد «أجندة» الموضوعات التى تستحق المناقشة الفكرية العامة على مستوى المجتمع كله، وليس فى النطاق الأكاديمى أمرا بالغ الأهمية.

وفى هذا الصدد هناك استراتيجيات متضاربة تتبناها القوى السياسية المختلفة، وفقا لتوجهاتها الأيديولوجية. هناك استراتيجية إثارة الموضوعات التى تتعلق بالتراث فى ماضيه وليس فى حاضره أو مستقبله. وهكذا تطرح أفكا

خلافية لاتؤدى إلا الى تضييع مانملكه من وقت محدود وثمين فى مناقشات عقيمة. خذ على سبيل المثال ماتطرحه بعض تيارات الاسلام السياسى من موضوعات من قبيل تعريف المرتد، والخلاف حول ماهى عقوبة المرتد، وهل يطبق عليه الحد أم لا؟ حين نشغل أنفسنا ـ كجماعة ثقافية ـ بموضوع مثل هذا، وكأن الارتداد عن الاسلام أصبح ظاهرة اجتماعية عامة تستدعى المواجهة، فإن ذلك يعد فى الواقع أسلوبا لتضييع ما نملكه من زمن تاريخى محدود. وحين يضيع بعضهم وقته فى صياغة نظريات تافهة عن تكفير العلمانيين، وإدانة العلمانية باعتبارها رجسا من عمل الشيطان، فإن ذلك يعد أيضا صرفا للجهود فى غير طائل.

وبالإضافة الى هذه الاستراتيجية التى تتوجه الى الماضى، هناك استراتيجية تتوجه الى الحاضر، ولكن من خلال اغراقنا فى المشكلات الجزئية بغير تطبيق رؤية شاملة متماسكة. ينطبق ذلك فى مصر على السلطة والمعارضة معا. فالسلطة حين تعالج مشكلات الحاضر بطريقة تجزيئية، وبغير تبنى مشروع مجتمعى عام، يسمح للمواطنين باستكشاف آفاق الاستراتيجية السياسية والاقتصادية والاجتماعية وطرق تنفيذها، فان ذلك لايساعد على تعبئة طاقات المواطنين بشكل فعال، نظرا لانعدام الوضوح، والمعارضة حين تركز بدورها على مشكلات الحاضر من زاوية نقد السلبيات، وعدم الاشارة الى الايجابيات فى الممارسة، وغالبا من منظور تشاؤمى قاتم، فإن ذلك من شأنه أن يشيع الاحباط واليأس بين جموع المواطنين، والشباب فى مقدمتهم. نحن نحتاج إلى رؤية مستقبلية للمجتمع المصرى، تبنى على أساس تمثل موضوعى للماضى بهزائمه وانتصاراته، ودراسة تحليلية لمشكلات الحاضر فى ضوء مفهوم عام يحدد الغايات والوسائل.

وفى تقديرنا ان مصر تعيش زمان التحدى بالمعنى الدقيق للكلمة. لدينا تحديات توسيع اطار المشاركة السياسية وتعميق الديمقراطية الوليدة، ولدينا ترشيد الأداء الاقتصادى، ووضع ضوابط لفوضى حرية السوق، وتقنين قواعد لتحقيق العدالة الاجتماعية، ولدنيا أخيرا مشكلة الانفتاح الفكرى على العالم، وتحديد وسائل التفاعل معه، من خلال تطوير هويتنا حتى لا نصبح كيانا مغلقا، والتعامل النقدى فى نفس الوقت مع تيارات الكونية الثقافية التى أصبحت تهب من كل مكان.

أليست كل هذه قضايا من الخطورة بمكان، بحيث لاتدع لنا وقتا لاجترار الحديث عن هزيمة يونيو ١٩٦٧، أو لاعادة انتاج ماسبق أن أنتجناه؟

ليست هذه دعوة لاستبعاد الحديث عن الهزيمة من أجندة البحث العلمى والتاريخى، ولكنها محاولة لكى نهتم بموضوع «أجندة الموضوعات التى تطرح على النقاش العام» وهو موضوع حيوى يهتم به علم الاعلام المعاصر. والسؤال الرئيسى هنا: من هو الذى يسيطر على وضع «الأجندة» وماهى الموضوعات التى يتم التركيز عليها؟

سؤال يحتاج الى إجابات مقبلة.

(٣٨)

التنمية البشرية وحرية الاختيار

شغل موضوع التنمية صانعي القرار ومخططي السياسات والباحثين في علوم السياسة والاقتصاد والاجتماع منذ اكثر من نصف قرن. واشتد الاهتمام بالموضوع منذ الخمسينات مواكبا في ذلك استقلال عديد من دول العالم الثالث بعد ان تخلصت من إسار الاستعمار والهيمنة الاجنبية وأصبحت القضية المحورية التي شغلت النخب السياسية الحاكمة الجديدة، هي كيف تنقل مجتمعاتها من التخلف الى التقدم. وهذه العبارة البسيطة تحمل في طياتها عديدا من الاشكاليات النظرية والمنهجية والتطبيقية. فقد ثار سؤال اول: هل نستطيع اللحاق بركب الدول المتقدمة وكيف؟ وبرز سؤال ثان: كيف ننقل المجتمع المتخلف من مجتمع تقليدي الى مجتمع حديث؟ وظهر سؤال ثالث: هل نستطيع ان نبني على التراث الراسخ في كثير من مجتمعات العالم الثالث ونطوره ونستخلص من بين طياته نموذجا عصريا يقود عمليات التطور الضرورية، أم أنه علينا ان ننحي هذا التراث القديم

* جريدة الاهرام ١٦ / ٥ / ١٩٩٤م.

جانبا ونسرع الى التحديث على الطريقة الغربية باعتبار الغرب هو النموذج والقدوة والمثال؟ وهل حكم علينا ان نفاضل بين اختيارين لا ثالث لهما:

التراث ام النموذج الغربى؟ وهل يمكن بدلا من هذه الحتمية المفروضة ان نختار طريقا ثالثا يقوم على التوفيق بين التراث والتحديث أو بعبارة أصبحت شهيرة فى أدبيات العالم الثالث: التأليف بين الاصالة والمعاصرة؟

ماسبق هو عينة ممثلة للأسئلة الكبرى التى طرحتها قضية التنمية على مجتمعات العالم الثالث. غير ان هناك اسئلة اخرى عديدة ثارت بصدد تعريف التنمية وتحديد وسائل وطرق تحقيقها. وفى هذا المجال بالذات ثارت عديد من الخلافات الأكاديمية والسياسية. فموضوع التنمية يقع فى الحقيقة فى قلب الصراع الايديولوجى فى العالم المعاصر. ولعلنا لا نبالغ لو قلنا ان هذا الموضوع والخلافات الحادة بشأنه أثير منذ بدايات الثورة الصناعية فى اوروبا حيث أثير السؤال: أى مجتمع نريد اقامته وعلى أى أساس؟ وبرز منذ وقت مبكر وعلى وجه التحديد منذ منتصف القرن التاسع عشر فى اطار السياسة والعلم معا، صراع حاذ بين الرؤية الرأسمالية للمجتمع وبين الرؤية الاشتراكية. الأولى تنهض على اساس التعددية السياسية والتى بدأت على استحياء ثم تعمقت بالتدريج بالاضافة الى حرية السوق، والثانية ركزت على أهمية السيطرة الشعبية على أدوات الانتاج وعنيت أساسا بقضية عدالة التوزيع ومنع احتكار القلة لأدوات الانتاج ولمصادر الثروة وسيطرتها على الأرباح.

تعريف التنمية ومؤشراتها

واذا تركنا هذه الأبعاد الفكرية والتطورات التاريخية جانبا فيمكن القول

ان ميدان التنمية المعاصر شهد تغيرات شتى فى مفاهيم التنمية وفى طرق قياسها فى فترة ما وعلى وجه التحديد فى الخمسينات والستينات. كان هاجس صناع القرار والباحثين هو رفع معدل الدخل القومى الذى ظل راسخا لفترة طويلة باعتباره هدف التنمية ومؤشرها الرئيسى. وأصبحت المجتمعات المعاصرة تقارن على اساس نجاحها او اخفاقها فى رفع معدل الدخل القومى. غير انه سرعان ما وجه النقد الى هذا المؤشر على اساس ما اثبته بعض علماء الاقتصاد وعلى رأسهم «شينرى» وزملاؤه من ان الدخل القومى قد يزيد فى بعض البلاد فى الوقت الذى يزداد فيه الفقراء فقرا. فأى تنمية تلك التى لا ترفع مستوى الفقراء وانما تزيد من بؤسهم بؤسا؟ ومن هنا ظهر اتجاه الى تعريف التنمية وتحديد اهدافها بانها إشباع الحاجات الاساسية للناس. ومرة اخرى احتدم الخلاف حول ما يعد حاجات اساسية وما لا يعد كذلك. ومن خلال المناقشة والنقد ساد اتجاه الى عدم قصر تعريف الحاجات الاساسية على الغذاء والملبس والعلاج والسكن، وانما اعتبر اشباع الحاجات المعنوية كالحرية والمطالب الروحية اشباعا لحاجات اساسية، ربما تطبيقا للعبارة الذائعة ليس بالخبز وحده يعيش الانسان.

وسرعان ما ظهر فى ميدان التنمية مفاهيم متنافسة يركز كل منها على بعد معين. فظهر مفهوم «التنمية المستمرة» والتنمية المستقلة واخيرا ظهر على الساحة مفهوم جديد استقر فى الأذهان انه يجمع كل الأبعاد الخاصة بالتنمية وهو مفهوم التنمية البشرية. وقد أتيح لهذا المفهوم قدر كبير من الذيوع بعد أن تبناه البرنامج الانتمائى للأمم المتحدة حين أصدر سلسلة تقاريره الشهيرة عن التنمية البشرية والتى أثارت جدلا واسعا فى العالم نتيجة لتركيزها على الجوانب المعنوية للتنمية وخاصة جانب الحرية الانسانية. لأن

التنمية البشرية فى تعريف البرنامج الانمائى هى عملية توسيع اختيارات الناس. وهذه التقارير يقف وراءها اقتصادى باكستانى بارز هو الدكتور محبوب الحق الذى كان وزيرا للمالية باكستان فى وقت سابق والذى اشتهر بدراساته فى مجال التنمية والتى تركز على الانسان وعلى الحرية الانسانية وعلى عدالة التوزيع من خلال منظور راديكالى شامل. وقد أدى مقياس الحرية الانسانية، الذى ضمنه محبوب الحق تقارير التنمية البشرية الى جدل واسع النطاق بل والى اعتراضات شديدة من قبل نظم الحكم السلطوية فى بعض بلاد العالم الثالث التى خشيت من انخفاض درجتها على مقياس الحرية الانسانية مما قد يؤدى الى تقليل او حجب المساعدات الاقتصادية عنها. وقد أتيح لى أثناء قيامى بمهمة استشارية للبرنامج الانمائى للأمم المتحدة فى نيويورك عام ١٩٩٢ ان أناقش محبوب الحق مناقشة طويلة فى اتجاهاته النظرية وأذكر انه استأذن اثناء المناقشة لأنه استدعى لمناقشة وضع مقياس الحرية الانسانية فى تقارير التنمية البشرية بعد احتجاج عديد من دول العالم الثالث عليه.

وهكذا تظهر أهمية مفهوم البشرية الذى يركز على البشر فى المقام الاول مما يؤدى الى تغيير النظرة الى التنمية ووسائل تحقيقها.

ولم نكن فى مصر بعيدين عن متابعة التطور المعاصر فى مفاهيم التنمية. وينبغى ان نسجل ان الدكتور صبرى الشبراوى استاذ الإدارة المعروف جعل هذا المفهوم والترويج له قضيته الاولى ونجح فى ان يؤسس داخل الحزب الوطنى لجنة للتنمية البشرية. وهو لا يتوقف فى محاضراته وابحاثه عن التركيز على اهمية الاهتمام بالقيم السائدة فى المجتمع وطرائق التفكير

ونمط انتاج المعرفة باعتبارها اساسية لتغيير الاتجاهات التنمية فى بلادنا. وتعد هذه الجهود امتدادا للدراسات الرائدة للدكتور حامد عمار فى نفس الاتجاه. غير ان مفهوم التنمية البشرية أتيحت له دفعة هائلة من خلال تقرير التنمية البشرية فى مصر لعام ١٩٩٤ والذى أصدره مؤخرا معهد التخطيط القومى.

تقدير التنمية البشرية

يمكن القول بلا أدنى مبالغة ان صدور التقرير الاول عن التنمية البشرية يعد من أهم الانجازات التى حققتها الجماعة العلمية المصرية فى العقد الاخير. وقد حقق هذا الانجاز فريق يضم نخبة ممتازة من خيرة الاقتصاديين فى معهد التخطيط القومى وهو المعهد العريق الذى اشرف على تأسيسه استاذنا الدكتور ابراهيم حلمى عبد الرحمن صاحب الخبرة الطويلة فى مجال التخطيط واحد رواد الفكر المستقبلى فى بلادنا. وهذا المعهد يضم فريقا متكاملا من خبراء الاقتصاد فى كل الميادين ولهم بحوث منشورة متعددة واسهامات بارزة.

غير انه يمكن القول ان تقرير التنمية البشرية الذى اصدره المعهد سيتيح ربما لأول مرة للقارئ العادى وللقارئ المهتم وللباحثين وصانعى القرار التعرف مباشرة على الصورة الإجمالية للتنمية فى مصر بكل تضاريسها، من خلال استخدام اسلوب المؤشرات الكمية والذى يتيح للقارئ ان يلم بسرعة بمعدلات الانجاز وان يتابع جوانب القصور وان يقارن بين الإنجاز المصرى وإنجازات الدول الاخرى.

هذا التقرير حصيلة جهد جماعى قام به فريق بحث متكامل ورأس الفريق الدكتور عبد الفتاح ناصف وقام بمهمة منسق المشروع الدكتور

ءا.ان محمد عثمان بالإضافة الى عدد من المستشارين البارزين والباحثين المتخصصين.

وقد أقيم حفل كبير حضرته نخبة من الباحثين والمثقفين أعلن فيه صدور التقرير الاول وكان الحفل أشبه بعيد ميلاد علمى للتقرير تقبلته الجماعة العلمية المصرية بترحيب شديد. غير ان المعهد سرعان ما عقد . . علمية فى ٧ مايو الماضى لمناقشة التقرير الاول ضمت نخبة من الاساتذة والباحثين الذين لم يتوانوا عن المناقشة النقدية للتقرير سواء من حيث المفهوم الذى استند اليه أو من ناحية نقد الجوانب السلبية. وكان الهدف فى الواقع الوصول الى صورة مثلى للتقرير الذى ساد شبه اجماع على انه يمثل انجازا بارزا اذا استثنينا بعض الأصوات الرافضة.

وقد دعيت لكى أرأس الجلسة الخاصة بدور الدولة فى التنمية البشرية، والتى تحدث فيها كل من الدكتور ابراهيم سعد الدين والدكتور مصطفى السعيد.

دور الدولة فى التنمية البشرية

وقد حرصت فى بداية الجلسة وحتى لا تنصرف المناقشة الى المناظرة التقليدية بين انصا تدخل الدولة فى التنمية ودعاة ان تستقيل الدولة من أداء وظائفها التنم. ية بالاستناد الى شعار الحرية الاقتصادية، ان أقدم عرضا للمشكلات الراه . المتعلقة بتغير وظائف الدولة استنادا الى قراءة مستقبلية لوضع الدولة فى العالم المعاصر. وقد تناولت هذه القراءة أبعادا متعددة، غير انها تبدأ بحقيقة ..اسية عليها اجماع بين العلماء وهى ان الدولة ستظل هى الفاعل الرئ . . ى فى العقود القادمة بالرغم من بروز دور الشركات دولية

النشاط وغيرها من المنظمات الدولية والاقليمية. غير ان وظائف الدولة سيطرأ عليها تغيرات شتى نتيجة عوامل متعددة بعضها سيؤدى الى اضعاف دور الدولة فى بعض الميادين وبعضها الآخر سيؤدى الى تقوية دورها وكل ذلك سيتم فى اطار تطور تدريجي ومستمر يجعل الدول المعاصرة تتبنى صيغة الديمقراطية البرلمانية.

وهناك اتفاق على انه بغض النظر عن الفروق بين أنماط الدول فان وظائف الدولة ستقوى فى عدد من الميادين أهمها: قيادة التطور فى مجال التكنولوجيا رفيعة المستوى، وحماية الصناعات القائمة المعرضة للانهيار، والسيطرة على حركة الهجرة والمهاجرين، والقيام بوظائف الرفاهية العامة فى البلاد النامية.

ومن ناحية أخرى ستضعف وظائف الدولة نتيجة العديد من العوامل، أهمها النزوع الواسع لاقتصاديات السوق والانتقال من دولة الرفاهية الى مجتمع الرفاهية ولا مركزية وظائف الحكومة وتفويض السلطة للمؤسسات الدولية والاقليمية، وزيادة المكونات الدولية فى ادارة الدول وارتفاع نسبة التمويل الخارجى وتأثيره على الميزانيات القومية والحركة العالمية للناس والمعلومات.

ويمكن القول ان فصلا هاما من فصول الرؤية المستقبلية لدور الدولة فى التنمية يتعلق بتغير مكونات قوة الدول. ويمكن القول ان المعادلات التقليدية لقوة الدولة سيطرأ عليها تغيرات جوهرية فى الفترة القادمة. واذا كان المكون العسكرى ستظل له اهميته فى المستقبل فإن مكون السلاح الذرى سيكون اقل أهمية. وهناك اتفاق عام على ان الاقتصاد سيكون هو المكون الاساسى

للقوة فى العقود القادمة، وستصبح العوامل التالية هى العناصر الاساسية للقوة الاقتصادية: العلم والتكنولوجيا والسياسة الاقتصادية والقدرات الادارية والتنظيم الاجتماعى والتعليم فى الوقت الذى ستنخفض فيه قيمة الموارد الطبيعية والارض كأساس للقوة الاقتصادية.

وينبغى ان نؤكد على ان الثقافة ستصبح من بين أهم مصادر القوة فى عصر المعلومات، وستصبح الثقافة المتطورة القادرة على التعامل بحساسية فائقة مع متغيرات العصر من بين مصادر القوة للنفوذ القومى. ولسنا فى حاجة الى الإشارة الى التطورات المشهودة الراهنة والمتعلقة بالانتقال من عهد الجغرافيا السياسية التى كانت تقليديا تنحو الى ان تعتبر دول الجوار اعداء محتملين، الى عصر الجغرافيا الاقتصادية التى تقوم اساسا على التعاون والتحالف بين الدول والتى تأخذ الآن شكل تتابع موجات التكتلات الاقليمية.

وهكذا يمكن القول ان فصل الخطاب فى دور الدولة يتلخص فى الانتقال من النموذج التقليدى الذى كان سائدا فى عصر الاستقطاب الايديولوجى بين الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة الامريكية، والذى كان يتشبث من ناحية بالتدخل الشامل للدولة فى كل مجالات الاقتصاد تخطيطا وتنفيذا، او يتحمس من ناحية اخرى لكف يد الدولة عن التدخل وترك العملية الاقتصادية لقوى السوق.

الصورة المستقبلية لدور الدولة ستكون أكثر تعقيدا من هذه النماذج التقليدية، حيث سيختلط التخطيط سواء مورس بشكل مقنن أو بصورة ضمنية مع ممارسة الحرية الاقتصادية، لأننا سنعيش فى القرن الحادى والعشرين عصر التفاعل الوثيق بين السياسى والاقتصادى والثقافى.

وفى النهاية يمكن القول ان تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٤ الذى أصدره معهد التخطيط القومى بفصوله الستة التى تعالج ماهية التنمية البشرية والوضع الراهن لها فى مصر، والتنمية البشرية فى محافظات مصر وسياسات وتمويل التنمية البشرية والخبرة الدولية وقضايا التنمية البشرية فى مصر، يؤدى حين تتتابع اعداده الى رفع الوعى العام بمشكلات التنمية فى مصر. وهو بذلك سينضم الى التقرير الاستراتيجى العربى الذى يصدره مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام لتتكامل صورة الاستراتيجية والتنمية كل عام فى مصر.

(٣٩)

هموم مصر وأزمة العقول الشابة

كيف يمكن الاقتراب من قضية البحث العلمى؟.. السؤال مثار بشكل بارز فى المجتمع العربى المعاصر بحكم أننا نعيش عصر الثورة العلمية والتكنولوجية، بما يعنيه ذلك من معان متعددة، لعل أهمها أن البحث العلمى أصبح لأول مرة عنصرا أساسيا من عناصر الانتاج، يضاف الى عناصرها التقليدية. وهكذا لم يعد البحث العلمى ترفا نستطيع أن نستغنى عنه ان أردنا، بل انه أصبح اليوم من ضرورات الحياة فى أى مجتمع معاصر.

ولكن اذا أردنا أن نقيم وضع العلم فى المجتمع فما هى الأساليب المناسبة، وماهى المناهج المعتمدة؟

يمكن القول أن هناك مداخل متعددة لدراسة القضايا المعقدة التى تثيرها ممارسة البحث فى المجتمع. وربما يكون من الأنسب أن نبدأ بالتفرقة التقليدية بين مشكلات البحوث العلمية فى مجال مايسمى بـ «العلوم المنضبطة»، والعلوم الاجتماعية والإنسانية. ولعل هذه التسمية بذاتها تتضمن

* جريدة الاهرام ٢٣ / ٥ / ١٩٩٤م.

تحيزا مسبقا فى مجال تصنيف العلوم، «فالانضباط» اذا كان هو السمة المميزة للطبيعة والكيمياء البيولوجيا، فمعنى ذلك انه بالنسبة لغير هذه العلوم من علوم اجتماعية كعلم السياسة وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد، فإنها تفتقر الى وسائل الضبط والقياس التى تعرفها العلوم العريقة.

واذا تجاوزنا عن هذه الأوصاف التقليدية، فيمكن القول أن مشكلات البحث فى العلوم الطبيعية تختلف عنها فى العلوم الاجتماعية فى جوانب وتتشابه فى جوانب أخرى. قد يكون إعداد الباحثين وتدريبهم هنا وهناك مختلفا، وقد تبرز الحاجة الى المعامل والتجهيزات والأجهزة باعتبارها أساسية فى انجاز البحث العلمى، وقد تبدو مشكلات صياغة الفروض والتحقق من صدقها أو زيفها واجراء التجارب الحاسمة مختلفة هنا وهناك، ولكن مما لاشك فيه أن هناك أوجه تشابه شديدة فى المشكلات لو نظرنا للبحث العلمى باعتباره نسقا اجتماعيا، ودرسناه بالتالى من منظور مايطلق عليه «سوسيولوجيا العلم» أو علم اجتماع العلم.

مداخل متعددة

تثار من حين لآخر تساؤلات عن ممارسة البحث العلمى فى المجتمع، سواء فى شقه الطبيعى أو الاجتماعى. ولعل أول مدخل لإثارة المشكلة هو مدخل التكلفة والعائد. والسؤال الذى يثيره هذا المدخل يبدو فى البداية بسيطا مع أنه فى غاية التعقيد: كم ننفق على البحث العلمى، وماهى قيمة ما يعود علينا منه؟

واذا كان قياس الانفاق أمرا ميسورا، إلا أن قياس العائد مسألة فى غاية التعقيد. ذلك أنه يتوقف القياس على الغايات التى حددها المجتمع للبحث

العلمى. قد يكون إحدى هذه الغايات الأساسية تقدم «المعرفة الانسانية» وزيادة معلوماتنا الموثقة عن البيئة التى نعيش فيها، وهى غاية مطلوبة من البحث العلمى فى كل زمان ومكان. وقد يكون الهدف نفعيا بحتا، بمعنى كيف نستخدم نتائج البحث العلمى لحل المشكلات التى تجابه المجتمع، سواء فى مجال الصناعة أو الانتاج أو التكنولوجيا، أو فى مجالات ضبط السلوك الاجتماعى؟

وهنا قد تتعقد مسألة قياس العائد، لأنه ليست هناك أدوات قياس مقننة تستطيع أن تقيم الصلة المباشرة بين ماننفق على البحث العلمى وبين مانكسبه كمجتمع، اللهم إلا فى بعض الحالات المحددة التى ينجح فيها البحث العلمى فى حل مشكلة تطبيقية، توفر فى مجال الانتاج طاقة، أو جهدا أو زمنا يمكن قياسه. ومدخل آخر يثير سؤالا رئيسيا هو دور المعرفة العلمية المتراكمة من ممارسة البحث العلمى فى حل المشكلات التطبيقية. بمعنى انه ان لم ينجح البحث العلمى فى حلها يثار السؤال: ومافائدته اذن؟

وهناك مدخل ثالث من وجهة نظر اجتماعية، يحاول اثارة تساؤلات ليس عن البحث العلمى كنشاط انسانى منظم، وانما عمن يقومون بالبحث العلمى: تكوينهم وتدريبهم، ومدارسهم العلمية والفكرية، والعلاقات بين أجيالهم وهذا هو المدخل الذى عنيت بإثارة الأسئلة الخاصة به ثلاث هيئات علمية: الجامعة الأمريكية بالقاهرة، وجامعة هارفارد، ومركز بحوث الشرق الأوسط بجامعة عين شمس، حين اختاروا وخططوا لندوة علمية عنوانها: «دراسة المجتمع المصرى وهموم الباحثين الشبان» وقامت الندوة كلها على أساس عرض الاجتهادات العلمية لمجموعة مختارة من

الباحثات والباحثين المصريين فى فروع علمية اجتماعية متعددة. وقد أشرف على تخطيط وتنفيذ الندوة خبير العلوم السياسية المعروف الدكتور أحمد عبد الله، وهو الذى أشرف أيضا على تحرير الكتاب الذى ضم أبحاث الندوة ومناقشاتها، والذى آثر أن يعطى الكتاب عنوان: «هموم مصر وأزمة العقول الشابة» وهو العنوان الذى اقتبسناه لمقالنا فى أوراق ثقافية هذه المرة لكى نلفت النظر الى الأهمية البالغة لهذا الكتاب الذى صدر الأسبوع الماضى عن «مركز الجيل للدراسات الشبابية والاجتماعية» فى أكثر من ستمائة صفحة، ويعتبر مرجعا فريدا يضم بحوث مجموعة متميزة من الشابات والشبان المصريين.

صراع الأجيال فى البحث العلمى

فى افتتاح الجلسة الأولى فى الندوة وضع الدكتور محمد الجوهرى يده على نقطة مهمة وهى ضرورة التفرقة بين اهتمامات الباحثين ومشكلاتهم، فى ممارسة البحث العلمى. والذى أثار اللبس هو اختلاف العنوان باللغة الانجليزية عن الترجمة العربية. فالاهتمامات تعنى فى الواقع الاهتمامات العلمية والمعرفية. بمعنى ان الندوة معنية باستطلاع الخريطة العلمية والمعرفية ــ ان صح التعبير ــ لعينة من الباحثات والباحثين المصريين فى فروع علمية مختلفة، لتحديد ملامح المشكلات البحثية التى جذبتهم، والتى قد يكون من المشروع أن يثار سؤال: هل هذه المشكلات تختلف أو تتفق أو تتشابه مع المشكلات البحثية التى كان يتطرق لها الجيل الأكبر من الباحثين فى نفس الفروع؟

غير أن هذا السؤال معقد للغاية، لأن التفرقة بين الأجيال فى مجال البحث العلمى ليست من السهولة كما يتصورها أحيانا الدكتور أحمد عبد

الله في حرصه على ابراز مشكلة الصراع بين الأجيال باعتبارها مشكلة محورية. لأن البحث العلمي ـ أيا كان التعريف الذى نطلقه عليه ـ هو مشروع تعاونى، ولو نظرنا الى تنظيم العلاقة الأكاديمية بين الأستاذ المشرف على رسالة جامعية وبين الباحث الشاب، فقد نجد أن الأستاذ المخضرم الذى ينتمى الى جيل أقدم أكثر تقدما من الباحث الشاب، سواء فى حساسيته لالتقاط المشكلات الجديرة بالدراسة، أو فى مدى اطلاعه على أحدث النظريات والمناهج الصالحة للتطبيق. وعلى العكس قد يأتى الباحث الشاب بفكرة جديدة، أو يختار مشكلة لم يسبق الالتفات اليها بالرغم من أهميتها، غير أن هذا الاختيار قد يثير من ناحية أخرى خيال الأستاذ وحماسه، ومن هنا قد تنشأ علاقة حوارية فكرية تؤدى الى انجازات علمية باهرة، يكون من الصعب أحيانا فى مجال تقييمها التفرقة الواضحة بين جهد الأستاذ وجهد الباحث.

والكتاب الذى تحت أيدينا يقدم فى الواقع بانوراما عريضة لاهتمامات الباحثين الشبان، والتى توزعت على تسعة ميادين رئيسية:

* البنية الاجتماعية المصرية وعرض فيه بحثان: الطبقة الوسطى لمحمد عبد الحميد، والطبقة العاملة الحضرية لعادل شعبان.

* التغير الاجتماعى ونتائجه، وعرض فيه بحثان: الانفتاح وتغير القيم الاجتماعية، لأحمد أنور، والجريمة الاقتصادية والتحولات الاجتماعية لمحمد عبد البديع.

* التغير الاجتماعى ونتائجه، وعرض فيه بحثان: تطور النخبة البرلمانية فى الصعيد «محافظة قنا» لأحمد عبد الرازق، والحركة الاجتماعية فى رؤية نجيب محفوظ، لمحمد على ابراهيم.

* الحركات الاجتماعية (نموذج الحركة العمالية) وعرض فيه بحثان: الحركة الاحتجاجية للطبقة العاملة المصرية، لهويدا عدلى رومان، والحركة النقابية العمالية، لسامية سعيد امام.

* منظمات المجتمع السياسى (الأحزاب) وعرض فيه حزب العمل فى الحياة السياسية المصرية لنورا عبد الله، وحزب التجمع فى الحياة السياسية المصرية لعصام فوزى.

* منظمات المجتمع المدنى (الجمعيات الأهلية) وعرض فيه بحثان: الجمعيات الأهلية والمعوقات القانونية لنشأتها ونشاطها، لأشرف حسين، ومنظمات حقوق الانسان، لصالح سليمان.

* الظاهرة الاسلامية وعرض فيه بحث واحد لابراهيم البيومى غانم.

* التعليم وعرض فيه بحثان: الازدواجية التعليمية والتماسك الوطنى لكمال حامد مغيث، والمعونة الأمريكية وأثرها على السياسة التعليمية لفاتن عدلى.

* الاعلام وعرض بحث واحد عن أزمة المعارضة فى الصحافة المصرية ١٩٧١ ـ ١٩٩١ لحماد ابراهيم.

لعل هذا العرض لعناوين الأبحاث يعطى القارئ فرصة لتأمل اتساع هذه البانوراما البحثية التى تعكس معدلات اهتمام الباحثات والباحثين الشباب بالمشكلات التى يواجهها المجتمع. وبالإضافة الى ذلك خصص الكتاب قسما خاصا لبحث هموم الباحثين الشبان، ويقصد بها هنا المشكلات التى يجابهونها وهم يمارسون البحث العلمى. وينتهى الكتاب بخاتمة بالغة الأهمية لأنها تتضمن اهتمامات الباحثين وهمومهم تستحق التأمل طويلا.

ونعود بعد هذه الاشارة العاجلة لكتاب «هموم مصر وأزمة العقول الشابة» والذى يحتاج الى مناقشة مستفيضة، الى عدد من الأسئلة التى أثرناها منذ البداية، والتى تتعلق بتقييم وضع البحث العلمى فى المجتمع.

هناك سؤال عادة مايثار من قبل غير المتخصصين وهو: هل وجدت نتائج البحث العلمى طريقها الى التطبيق، أم أن البحوث تجرى وينفق عليها، ثم تحفظ فى خزائن الكتب بعد ذلك عقب نشرها؟

وهذا سؤال تقليدى سبق أن وجه كتحد صارخ للبحوث الاجتماعية العلمية ولمن يقومون بها. وللرد عليه يمكن الاشارة الى عدد من الحقائق أهمها:

١ ـ ان تقدم المعرفة العلمية فى فهم المشكلات، اذا كان العلم يهدف الى فهم الظواهر تفسيرها، يعد فى حد ذاته مكسبا للمجتمع، حتى ولو لم يترتب على هذا الفهم تغيير مطلوب فى مسار ظاهرة ما.

٢ ـ عادة ما تحدث فجوة زمنية بين نشر النتائج الموثقة لبحث علمى ما، وتأثير نتائجه فى مجال التطبيق، سواء فى شكل تشريعات جديدة، أو اجراءات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية.

٣ ـ بين البحث العلمى والقيام به ونشره وصنع القرار مساحة عريضة تؤثر فيها قوى سياسية واقتصادية داخلية وخارجية ليس للقائمين على البحث العلمى سيطرة عليها، ولاصلة لهم بها. فصانع القرار قد يكون أمامه نتائج بحوث علمية محققة عن ظاهرة ما، غير انه قد يعجز عن اتخاذ القرارالمناسب على ضوئها، أو قد لايريد، أو قد لايستطيع، خضوعا لضغوط جماعات ضاغطة هنا وهناك، أو جماعات مصالح، أو قوى سياسية داخلية

أو خارجية، وكل هذه أمور تدخل فى اطار التحليل السياسى لبيئة صنع القرار، ولا علاقة للباحثين العلميين الذين يجرون البحوث بها.

بعبارة مختصرة، قضية البحث العلمى فى المجتمع العربى، تحتاج الى مداخل مختلفة لدراستها دراسة متعمقة. وقد يكون مدخل سوسيولوجيا العلم هو أنسب هذه المداخل، لأنه ينظر للعلم باعتباره نسقا اجتماعيا، وهو بالتالى يضعه فى اطار أنماط انتاج المعرفة فى المجتمع، ويحاول تحليل القيم الثقافية والاجتماعية السائدة، وتحليل المجتمع العلمى وما تحكمه من ايديولوجيات، ولا ينظر للباحث العلمى كفرد، وانما باعتباره عنصرا فى منظومة اجتماعية متكاملة.

ان أشد المخاطر التى تواجه البحث العلمى فى بلادنا هو التسرع فى اصدار الأحكام التقييمية على مساره، بدون دراسة كافية، وبدون المام دقيق بمشكلات التقييم ومناهجه من ناحية، وسلوك الباحثين العلميين أنفسهم، حين لا يأخذون ممارسة البحث العلمى بطريقة مسئولة مأخذا جادا، أو حين تصرفهم الصراعات العقيمة عن أداء مسئولياتهم، أو حين يغلب الأداء البيروقراطى على نشاطهم.

غير أن أخطر سؤال ينبغى إثارته هو: هل لدينا حقا سياسة علمية تحدد الأهداف والوسائل، أم أن العلم كنشاط بحثى متروك كلية لاختيارات الباحثين وتفضيلاتهم؟

إحكام الصلة بين العلم والمجتمع ينبغى أن يكون هدفا فى ذاته.. ولكن هل يمكن ذلك بغير أن يحدد المجتمع الاختيارات الاستراتيجية له على نحو صريح وقاطع وملزم؟

هذا هو التحدى المطروح أمام كل مجتمع عربى معاصر...

* **المؤلف:**

ـ مستشار مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.

ـ أستاذ علم الاجتماع بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية.

ـ مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بمؤسسة الاهرام (١٩٧٥ ـ ١٩٩٤)

ـ صدر له عديد من الكتب أهمها: أسس البحث الاجتماعى (١٩٦٣)، التحليل الاجتماعى للادب (١٩٧٣)، الشخصية العربية بين مفهوم الذات وتصور الآخر (١٩٧٣)، تحليل مضمون الفكر القومى ١٩٨٢) بالانجليزية، الدول الغنية والدول الفقيرة فى الوطن العربى ١٩٨٥، والبيروقراطية المصرية (١٩٨٨)، مصر بين الأزمة والنهضة (١٩٩٠)

كتب صدرت للمؤلف

١ ــ أسس البحث الاجتماعى (بالاشتراك) القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٦٣.

٢ ــ دراسات فى السلوك الاجرامى ومعاملة المذنبين، القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٦٣.

٣ ــ التحليل الاجتماعى للأدب، الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٠. (الطبعة الثانية) بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢.

٤ ــ الصهيونية والعنصرية، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧٧.

٥ ــ السياسة الجنائية المعاصرة، دراسة نقدية للدفاع الاجتماعى، القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٧٣.

٦ ــ الشخصية العربية، بين صورة الذات ومفهوم الآخر، بيروت: دار التنوير، الطبعة الثانية، ١٩٨٢، الطبعة الثالثة ١٩٨٣.

٧ ــ اتجاهات الرأى العام العربى إزاء قضية الوحدة (بالاشتراك)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٢.

٨ ـ تحليل مضمون الفكر القومى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٧٨ .

٩ ـ الدول الغنية والدول الفقيرة (باللغة الانجليزية)، محرر بالاشتراك، دار نشر وستفيو، ١٩٨٠ .

١٠ ـ البيروقراطية فى مصر (باللغة الانجليزية) بالاشتراك، دار نشر جامعة سيراكيوز، ١٩٨٨ .

١١ ـ مصر بين الأزمة والنهضة، يوميات باحث مصرى، القاهرة: كتاب الاقتصادى، عام ١٩٩٠ .

رقم الإيداع ٩٠٠٤ / ٩٥

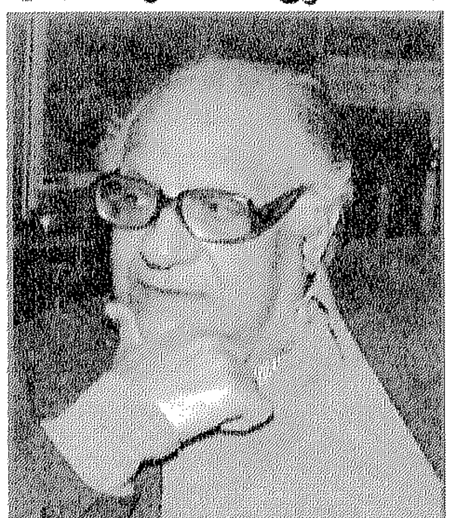
عربية للطباعة والنشر

٧ ، ١٠ شارع السلام - أرض اللواء المهندسين

تليفون : ٣٠٣١٠٤٣ـ٣٠٣٦٠٩٨

الكونية والأصولية وما بعد الحداثة

أسئلة القرن الحادى والعشرين



الكاتب فى سطور

* مستشار مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام
* أستاذ علم الاجتماع بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية
* مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بمؤسسة الاهرام (١٩٧٥ـ١٩٩٤)
* صدر له عديد من الكتب أهمها: أسس البحث الاجتماعى (١٩٦٣)، التحليل الاجتماعى للادب (١٩٧٣)، الشخصية العربية بين مفهوم الذات وتصور الآخر (١٩٧٣)، تحليل مضمون الفكر القومى (١٩٨٢) بالانجليزية، الدول الغنية والدول الفقيرة فى الوطن العربى ١٩٨٥، والبيروقراطية المصرية (١٩٨٨)، مصر بين الأزمة والنهضة (١٩٩٠)

هذا الكتاب

يعالج الكتاب من خلال مجموعة مترابطة من الدراسات والمقالات ثلاثة موضوعات أساسية : الكونية والأصولية وما بعد الحداثة . وهو يبدأ بمقدمة لسيرة ذاتية للكاتب تلقى الأضواء على التكوين الثقافى لجيل كامل من المثقفين المصريين الذين مارسوا الحياة بوعى فى الأربعينيات ، وتشكلت عقولهم فى اطار النهضة، وفى مناخ الحركة الوطنية المصرية . ويتصدر الكتاب دراسة أكاديمية عن الثورة الكونية يطرح فيها الكاتب رؤيته للمتغيرات العالمية . ويضم الكتاب جزأين الأول عن نقد العقل التقليدى والثانى عن أزمة المشروع الإسلامى المعاصر وهى سلسلة مقالات «الاوراق الثقافية» التى نشرها الكاتب فى الأهرام فى الفترة من أغسطس ١٩٩٣ حتى سبتمبر ١٩٩٤ .

والله ولى التوفيق

الناشر

ISBN : 977 - 281 - 005 - 0

ACADEMIC BOOKSHOP

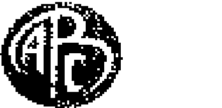
الكونية والأصولية وما بعد الحداثة

أسئلة القرن الحادي والعشرين

السيد يسين

الجزء الثاني

أزمة المشروع الإسلامي المعاصر



المكتبة الأكاديمية

أسئلة القرن الحادى والعشرين

الكونية والأصولية

وما بعد الحداثة

■ السيد يسين

أسئلة القرن الحادى والعشرين

الكونية والأصولية

وما بعد الحداثة

الجزء الثانى

أزمة المشروع الإسلامى المعاصر



الناشر
المكتبة الاكاديمية
١٩٩٦

حقوق النشر

المكتبة الأكاديمية

١٢١ ش التحرير - الدقي - القاهره

تليفون: ٣٤٨٥٢٨٢ / ٣٤٩١٨٩٠

تلكس: ABCMN U N ٩٤١٢٤

فاكس: ٣٤٩١٨٩٠ - ٢٠٢

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

صفحة

تقديم

سبق لى أن كتبت سلسلة مقالات بعنوان أوراق ثقافية نشرت خلال عامين بمجلة الأهرام الاقتصادى، وجمعت بعد ذلك فى كتاب أصدرته المجلة بعنوان: مصر بين الأزمة والنهضة «يوميات باحث مصرى». كان اهتمامى فى هذا الوقت منصبا على معالجة الشئون المصرية، وكنت أحيانا أتعقب حوادث الحياة اليومية لكى أحللها من وجهة النظر السوسيولوچية وأحيانا بأسلوب ساخر، لأن التحليل السوسيولوجى ان حرم نفسه من الاستعارة ومن السخرية فإنه يفقد كثيرا من حيويته.

غير أن السلسلة الجديدة من «الأوراق الثقافية» التى أقدم لها اليوم تختلف اختلافات ملموسة عن السلسلة السابقة. فقد عنيت بأن أعالج فيها موضوعات فكرية وثقافية، وبعضها يتسم بالجدّة، وخصوصا الأفكار المتعلقة بالكونية بكل تجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية، وكذلك تلك التى تتعلق بحركة ما بعد الحداثة.

نشر المقال الأول فى السلسلة بتاريخ ٢ أغسطس ١٩٩٣، ومنذ توالى نشر المقالات أسبوعيا بدأ يتشكل لها جمهور متابع متابعة وثيقة. ولم يكن هذا الجمهور سلبيا فى تلقيه، بل إنه فى بعض الأحيان كان يعبر عن رضاه

أو سخطه على المقالات، وخصوصا تلك التى فجرت معارك فكرية مع التيار الأصولي الرجعي، الذى يمثل الوقود الفكرى للإرهاب العشوائي. كما أن أفكار الكونية وما بعد الحداثة أثارت ردود أفعال مختلفة لدى عديد من القراء.

وقد زاد من نطاق ردود الأفعال أن المقالات تنشر فى نفس الوقت فى عدد من الجرائد العربية وهي القبس الكويتية، وأخبار الخليج، والاتحاد، والرأى الأردنية، والسفير اللبنانية. وهكذا تشكل لها جمهور عربى واسع، أسهم فى تعليقه على المقالات.

ومن المعروف أن المقال الصحفي لا يتسع للمناقشة التفصيلية لبعض الأفكار المجردة التي قد ترد فيه. ومن هنا شكوى بعض القراء مما شاب عددا من المقالات من الغموض، وخصوصا تلك التي طرحت أفكارا جديدة لم يسبق التعرض لها أو تناولها من قبل.

ولذلك فكرت حين شرعت في اعداد هذا الكتاب أن أعيد نشر دراسة أساسية سبق أن نشرتها كمقدمة تحليلية للتقرير الاستراتيجي العربى عام ١٩٩٢ بعنوان «الثورة الكونية وبداية الصراع حول المجتمع العالمي: تحليل ثقافي». وهي تمثل واسطة العقد في عدد من الدراسات التي نشرتها عن التغيرات العالمية وتتضمن تأصيلا لأفكار الكونية وما بعد الحداثة.

كما أنني آثرت أن أبدأ الكتاب بإعادة نشر مقدمة لسيرتي الذاتية التى نشرت أولا في مجلة الهلال عدد مارس ١٩٩٤ بشكل مختصر، ثم نشرت كاملة في مجلة القاهرة في عدد أبريل ١٩٩٤. وقررت أن نشر هذه السيرة الذاتية الموجزة من شأنه أن يمد جسوراً من الاتصال بين الكاتب وقرائه.

وبعد، لقد حرصت على أن أورد نماذج من التعليقات النقدية على بعض الأوراق الثقافية، وخصوصا ردود الدكتور كمال أبو المجد والشيخ يوسف القرضاوى، نظرا للأهمية الفكرية للحوار الذى أثرته مع ممثلى تيار الإسلام السياسى. كما أننى حرصت فى قسم ثالث وأخير أن أنشر عددا من المقالات الهامة التى كتبت خارج سلسلة أوراق ثقافية.

القاهرة فى أول يناير ١٩٩٥

السيد يسين

(٤٠)

رؤية إسلامية معاصرة
(تحليل نقدى)

تلقيت بالبريد من قارئ كريم آثر أن يوقع رسالته الموجزة «قارئ مصرى مهموم بمستقبل بلاده» نسخة من كتيب بعنوان: رؤية اسلامية معاصرة: اعلان مبادئ (الطبعة الثانية الصادرة عن دار الشرق عام ١٩٩٢). وقد قدم لهذا الكتيب وصاغ هذه الرؤية الدكتور كمال أبو المجد أستاذ القانون الدستورى والمفكر الاسلامى المعروف. وقد كتب القارئ الفاضل رسالة على الصفحة الأولى يقول فيها: «فى مقال لكم بجريدة الأهرام فى ١١ / ٤ / ١٩٩٤ ورد هذا التساؤل (لماذا لايتقدم أنصار خطاب الحالة الاسلامية ببيان عناصر مشروعهم الذى يدعون اليه فى المجال السياسى والاقتصادى والثقافى؟) أرجو القراءة والتحليل والنقد».

وهكذا أستجيب للقارئ الكريم الذى أتاح لى فى الواقع بدعوته أن أعيد قراءة هذا الكتيب الهام الذى سبق لى قراءة طبعته الأولى.

* الاهرام: ٣٠ / ٥ / ١٩٩٤.

وأول ما يلفت النظر في هذا البيان الاسلامي أنه لم يدع أصحابه أنهم ـ وحدهم ـ يتحدثون باسم الاسلام، كما تفعل كثير من جماعات الاسلام السياسي النشيطة على الساحة، وانما هو تعمدوا أن يقدموا «رؤية اسلامية معاصرة» باعتبارها اجتهادا مطروحا للنقاش العام. وهذه أولى الايجابيات. أما الايجابية الثانية فهي انه نتيجة حوار بين عدد من الشخصيات المهتمة ببلورة اتجاه اسلامي جديد، وهو بذلك لايعبر عن رؤية فرد واحد للإسلام يزعم انه يعبر عنه، كما كتب أحد شيوخنا الفضلاء مقالة قصيرة في جريدة الشعب ورد فيها عبارة «باعتباري ممثلا للإسلام». وبالرغم من ارتفاع مكانة الشيخ الفاضل صاحب الاسهامات المرموقة في الفكر الاسلامي، فلا يمكن ـ ونحن هنا نتفق تماما مع أصحاب البيان ـ اعتباره ممثلا للإسلام، لأن الاسلام بعبارات البيان نفسه ليس له متحدثون رسميون (راجع صفحة ٤٥ من البيان) وقد طرح البيان الذي صيغ عام ١٩٨٠ ولم ينشر في وقته على حوالي مائة وخمسين مثقفا لابداء الرأي فيه وهي سنة حميدة أن تطرح الاجتهادات الفكرية حتى يتم التحاور معها.

الكتيب الذي نحن بصدده يطرح على القارئ مشكلة قد تكون شكلية وان كانت هامة. وهي أن المقدمة الثانية للكتاب ومقدمته الأولى استغرقت حوالي خمس وثلاثين صفحة حافلة بالاستدراكات والتحوطات والمحاذير، في حين ان متن البيان نفسه لم يشغل سوى احدى وثلاثين صفحة! وقد كان من الأنسب تضمين كل الملاحظات والأفكار الثرية التي طرحت في المقدمتين في المتن نفسه.

وأخيرا يمكن القول ان البيان ذاته مصاغ بأسلوب واضح، ويتبنى منهجا عقلانيا في تقديم الأفكار وطرحها، ويسوده الاعتدال في المناقشة والرغبة

فى الحوار مع الآخرين الذين قد لايتفقون بالكامل مع أصحاب هذه الرؤية الاسلامية، وهو بذلك يقدم نموذجا جليا لآداب الحوار الفكرى.

ولكن كل هذا لايمنعنا من الدراسة النقدية المتفحصة للبيان.

المناخ السياسى السائد

فى المقدمة الثانية للبيان يحرص الكاتب على رصد التغيرات والظواهر التى برزت فى حياتنا المصرية والاسلامية وفى حياة العالم منذ ظهور الطبعة الأولى له، ويركز على ظاهرتين: الأولى تزايد حدة الاشتباك والمواجهة بين عدد من حكومات الدول العربية، وبين بعض روافد التيار الاسلامى. ويشير الى مايقع فى الجزائر وتونس والى حالة «التوجس» والتخوف والارتياب التى هى حالة أكثر الحكومات العربية تجاه الحركات والمنظمات الاسلامية. ويدعو الى قطع مسلسل العنف المتبادل بين الحكومات والحركات الاسلامية التى تمارس العنف وذلك فى ضوء ثلاثة أمور: أولا الالتزام فى حماية هيبة الدولة واقرار الأمن بحدود القانون دون تجاوز لها أو ترخص فى الوقوف عند حدودها. ثانيا: أن يكون انطلاق الحكومات فى محاربة الغلو والتجاوز الذى يقع فيه بعض الأفراد والجماعات التى تحمل واجهات اسلامية انطلاقا من أرض إيمانية تحترم المتدينين وتوقر الدين وتشجع الالتزام بمبادئه. ثالثا: ألا تكتفى الحكومات فى محاربتها ظاهرة الغلو بالتعامل الأمنى والقانونى مع الخارجين على النظام. ذلك أن الخروج السافر على النظام ومخالفة القانون انما هى الحلقة الأخيرة التى ينتهى بها الطريق الطويل الذى يبدأ بالتدين الصحيح لينجرف شيئا فشيئا متجها الى التجاوز والغلو أو مايسميه البعض ـ خطأ ـ الأصولية.

ويمكن القول ان النقطة الأولى لامحل للخلاف بشأنها، فهناك ضرورة أساسية، حفاظا على أمن المجتمع، ودعما للاستقرار السياسي، ومواصلة لجهود التنمية البشرية، أن يتم الحفاظ على هيبة الدولة، واقرار الأمن في حدود القانون وفي ضوء الشرعية، وهو ماتم بالفعل حيث تحرص أجهزة الشرطة والنيابة والقضاء على مراعاة مبدأ سيادة القانون، واذا ظهرت أخطاء في الممارسة أيا كانت صورتها، فالمجال مفتوح لابداء جميع الدفوع الشكلية والموضوعية أمام الأجهزة المختصة.

أما النقطة الثانية التي تقرر وجوب أن تنطلق الحكومة في محاربة الغلو والتجاوز الذي يقع فيه بعض الأفراد والجماعات التي تحمل واجهات اسلامية من أرض ايمانية تحترم المتدينين، ففيها قصور شديد في وصف الواقع الراهن وتكييفه واعطائه الوصف الصحيح. فالمسألة لاتقتصر ـ كما يقرر البيان ـ على الغلو والتجاوز الذي يمكن أن يكون تعبيرا عن قناعات خاصة يتبناها عدد من المسلمين، وهم أحرار في تبنيها مادامت لاتتجاوز الأفكار الخاصة بهم، ولاتتعدى ذلك الى التقول على حريات الآخرين بالقول أو بالاشارة أو بالفعل، أو بممارسة الارهاب الفكري أو المعنوي. ولكن المسألة أخطر من ذلك بكثير، لأننا بصدد ارهاب وحشي وعشوائي ليس موجها فقط ضد السلطة ورموزها، وانما ضد أفراد الشعب كله وبدون أي تمييز. ولذلك يلفت النظر بشدة ان هذا البيان المعتدل، لم يتطرق لحوادث القتل والنسف والاغتيال، والتي لم توجه فقط ضد رجال الدولة من أول رئيس الوزراء الى عدد من الوزراء ورجال الفكر والصحافة، وامتدت الى أفراد الشعب الأبرياء. ألم يكن أجدى بأصحاب البيان أن يبرزوا ظاهرة العنف الاجرامي الذي يتستر بالاسلام، ويدينوها ادانة واضحة قاطعة؟ أما

التعلل بأن هناك عنفا من قبل الجماعات الاجرامية يقابلها عنف مضاد من قبل الدولة ففيه مراوغة لا تقبل من قبل مجموعة من المفكرين المرموقين. فالعنف الاجرامي بدأ بصورته البارزة ـ وبغير أدنى استفزاز من قبل السلطة ـ بحادث الكلية الفنية العسكرية التي اقتحمتها جماعة صالح سرية وقتلت عددا كبيرا من الأبرياء، ثم تلاها حادث مقتل الشيخ الذهبي، وتصاعدت لاغتيال رئيس الجمهورية ذاته المرحوم الرئيس السادات، والتي تلتها مباشرة المذبحة التي قامت بها هذه الجماعات في أسيوط ضد رجال الأمن. وبعد ذلك كله تصاعدت وتيرة الارهاب لتحاول تخريب الاقتصاد المصري من خلال الاعتداءات المتكررة على السياح وعلى البنوك.

في مواجهة ذلك كله، اذا تحركت الدولة لتقيم الحكم بالقانون، هل يجوز وصف مسلكها بأنه عنف مضاد أم هو تطبيق لصحيح القانون؟ واذا دفع في هذه النقطة بأنه تحدث تجاوزت من قبل أجهزة الأمن، فهذه التجاوزات يمكن المساءلة عليها وفق قواعد القانون المطبقة، أيا كانت صورتها.

وحين يتحدث البيان عن ضرورة انطلاق الحكومات من أرض ايمانية تحترم المتدينين وتوقر الدين وتشجع الالتزام بمبادئه، فكأنه يقول ان الحكومات تسلك مسلكا مخالفا!. هل هناك حكومة عربية معاصرة تخاصم الاسلام، أو تسيء اليه، أو تقف من «التدين» كله موقف الشك والريبة كما يقول البيان؟. إن الحكومة المصرية الملتزمة بالدستور والذي ينص على أن مصر دولة اسلامية، وان الشريعة الاسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، لاتمس حريات المتدينين، بل ان برامجها الاعلامية والتربوية كلها تقدس الاسلام، وتحرص على الدفاع عنه ضد خصومه. بل ان الحكومة في محاولاتها مواجهة موجات العنف بذلت مجهودات واضحة في عقد

اللقاءات بين الشيوخ المتضلعين في الدين وجماعات الشباب في طول البلاد وعرضها، لتصحيح الأفكار الخاطئة، وحثهم على اتباع الطريق القويم. ومن هنا لاتصح النقطة الثالثة التي تتحدث عن اكتفاء الحكومات في محاربتها لظاهرة الغلو بالتعامل الأمنى والقانونى مع الخارجين على النظام. ويشهد على عدم صحة هذا القول المرسل، أن الحكومة أفسحت المجال للتائبين وأفرجت عنهم في دفعات متتالية.

إعلان المبادئ

ستطول المناقشة لو وقفنا عند جزئيات متعددة في المقدمتين ولذلك أنتقل لمناقشة التمهيد الذى يبدأ به اعلان المبادئ. ويبدأ الاعلان بابراز الحاجة الى وجود تيار فكرى اسلامى جديد. ثم ينتقل الى نقطة نراها جديرة بالمناقشة لأهميتها اذ يقرر «ان الشعوب لاتستطيع مواجهة مشاكلها بحلول جزئية متفرقة لاتجمعها تصورات أساسية للكون والحياة والانسان وحاجته ومصالحه». وكأن البيان يتهم كل الرؤى المطروحة على الساحة العالمية والمحلية بأنها تفتقر الى تصورات أساسية، لايملكها إلا أصحاب هذا التيار الاسلامى الجديد. ألا يمتلك أصحاب الرؤية الليبرالية للمجتمع تصورات أساسية أقاموا على أساسها تقدم مجتمعاتهم الملموس؟. وهل يمكن الزعم أن الدول الليبرالية في العالم التى أقامت نهضتها المادية والتى تتمثل في اشباع الحاجات الأساسية للجماهير، وفي الحريات السياسية لها، لاتمتلك رؤية كلية؟ أو لايمتلك أصحاب الرؤية الماركسية تصورات أساسية؟.. وهل يفتقر أصحاب الرؤية القومية العربية الى هذه التصورات؟. نحن لانتحدث هنا عن العيوب والسلبيات في الممارسة، فهذه لصيقة بكل

تجربة انسانية سواء كان منبعها الفكر الوضعي أو الفكر الديني، ولكننا نتحدث عن الزعم الذى ذهب اليه أصحاب البيان فى قصرهم امتلاك التصورات الأساسية على التيار الاسلامى فقط.

وفى موضع آخر يزعم البيان «ص٤١» ان «الحاجة الى احياء قيم الإسلام ونشرها لم تعد حاجة موضوعية مقتصرة على المسلمين، وإنما صارت حاجة عالمية لافكاك للمسلمين من النهوض لأداء مطالبها في غير ابطاء ولاتقاعس».

ولو اقتصر البيان على القول بأن احياء القيم الاسلامية مطلوب لانتشال المجتمعات الاسلامية المعاصرة من التخلف الاقتصادى والفكرى الذى ترسف فيه، لكان ذلك أمرا مقبولا. أما الزعم بأن هناك حاجة عالمية لذلك حتى بالنسبة للمجتمعات المتقدمة التى سبقتنا بأشواط طويلة فى احترام حقوق الانسان، وفى مجالات الحرية السياسية، ففيه في الواقع ادعاء غير مقبول. وليتنا نركز على بلادنا، بدلا من التطلع المثالى لتغيير العالم. أليس أجدر بنا أن نساعد أنفسنا أولا، وهى مسألة تحتاج الى طاقات هائلة؟

واذا انتقلنا من التمهيد الى مايسميه المنطلقات الأساسية، واذا تجاوزنا عن بعض المقدمات وركزنا على جوهر المنطلقات، نرى البيان يقرر وأنا أقتبس: «غير أن أسلوبه لا يلتزم بصيغة واحدة يستمدها المسلمون المعاصرون من تجربة واحدة من تجارب تاريخهم، وانما يكون الحكم اسلاميا بقدر مايلتزم بالمبادئ الأساسية التى وردت فى القرآن الكريم والسنة صراحة أو ضمنا، والتى تضع الضوابط والقيم الأساسية لمهمة سياسة الناس والحكم بينهم وعلى رأس تلك المبادئ:

أ ــ مبدأ الشورى في تقرير أمور المجتمع.

ب ــ مبدأ مسئولية الحكام عن أعمالهم.

جـ ــ مبدأ سيادة «التشريع» المستمد من مصادره الاسلامية على كل سلطة في الجماعة.

د ــ مبدأ احترام حقوق الأفراد وحرياتهم حيث تجور ممارسة تلك الحقوق على مصالح الكافة أو تعرضها للخطر.

أرجو ألا أكون مبالغا اذا قررت ان هذه هي المنطلقات الأساسية كما حددها البيان. وبعد ذلك هناك اثارة لعدد من النقاط الهامة حول تغيير المجتمع والحاجة الى النظرة الشاملة، وخطوط عريضة للإصلاح وتغيير المجتمع، وضرورة الوحدة الوطنية والاخوة الوطنية، والحريات العامة باعتبارها شرط النهضة، وقضية فلسطين والوحدة العربية، ووضع المرأة، والبناء الاقتصادى، وأخيرا المسلمون والعالم.

ولو ركزنا على المنطلقات الأساسية كما حددها البيان في المبادئ الأربعة التى أوردناها بنصها، فلابد أن تصيبنا الدهشة الشديدة لأن السؤال الذى يتبادر الى الذهن فورا هو: ماهو الجديد فى هذه المنطلقات؟ ولماذا ــ اذا استثنينا أن يستمد التشريع من مصادره الاسلامية ــ يعتبر أصحاب البيان ان هذه منطلقات اسلامية؟

ألا تقوم النظم السياسية في المجتمعات المعاصرة، ومن بينها مصر ــ بطبيعة الحال ــ على تطبيق هذه المبادئ فى اطار النظرية الديمقراطية، حتى لو كان منبعها وضعيا وليس دينيا؟ وهل هناك نظام سياسى ديمقراطى حقيقى ينفرد فيه الرئيس بإصدار القرارات الأساسية التى تمس المجتمع

والدولة بغير استشارة؟ اذن ماذا تفعل المجالس النيابية المتخصصة المنتخبة انتخابا حرا من الشعب؟ أو ليست هناك حالات متعددة وقفت فيها هذه المجالس ضد توجهات بعض الرؤساء ولم تسمح لهم ـ وفقا لقواعد الدستور ـ بإنفاذ مشيئتهم؟

ومن هنا لايجوز اغفال التراث الدستورى والممارسة السياسية فى المجتمعات المتقدمة، حين الحديث عن منطلقات اسلامية جديدة، وكأنها تستحدث ماليس موجودا. أما عن مبدأ مسئولية الحكام عن أعمالهم، فليس هناك فى أى دولة اسلامية معاصرة مايفوق مانصت عليه الدساتير الليبرالية المطبقة. وليست المسألة ايراد نصوص ميتة فى دستور لايعمل به، بل هى تتعلق بالممارسة الفعلية، ألم يتم عزل الرئيس نيكسون من منصبه كرئيس للولايات المتحدة الأمريكية، تطبيقا لنص الدستور الأمريكى؟ وهل يتصور أن تتم ممارسة شبيهة فى أى دولة اسلامية معاصرة؟ والنقطة الثالثة عن استمداد التشريع المستمد من المصادر الاسلامية، ترد عليها نصوص الدستور المصرى ذاته، والتى تنص على «ان مبادئ الشريعة الاسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع» وأخيرا فمبدأ احترام حقوق الأفراد وحرياتهم مبدأ عالمى منصوص عليه فى كل الدساتير.

وخلاصة مانريد أن نركز عليه ان هذه المنطلقات الأساسية التى نص عليها أصحاب الرؤية الاسلامية المعاصرة لاتضيف أى جديد، لا للخبرة العالمية ولا للخبرة المصرية. اذا كان هذا صحيحا فلماذا اذن يصف أصحاب البيان أنفسهم بأنهم يدعون لتيار اسلامى جديد؟

(٤١)

الصين تقتحم المجتمع الكونى

دعيت من قبل عدة مرات لزيارة الصين من قبل هيئات أكاديمية وسياسية متعددة، غير أنه لم يتح لى ان اقوم بهذه الزيارة. ولذلك حين وصلتنى من الصين دعوة مركز السلام والتنمية ومركز العلاقات الدولية للاشتراك فى مؤتمر دولى عن «عملية السلام فى الشرق الأوسط» رحبت، واتخذت طريقى الى شنغهاى مقر المؤتمر، شاعرا ان هذه الزيارة تأخرت طويلا وكان ينبغى القيام بها من قبل.

لقد تفتح وعى جيلنا على قيام الصين الشعبية بعد الثورة الاسطورية التى قادها ماوتسى تونغ، والتى تحكى ملحمة الشعب الصينى الذى فرض عليه التخلف عقودا عديدة من السنين، ومازالت فى ذاكرتنا تفاصيل قضية الزحف الطويل الذى قاده ماوتسى تونغ ماسحا ارض بلاده من مشرقها الى مغربها، ملتحما بالجماهير، ومحررا لكل اجزائها ومقاطعاتها، الى ان توج مسيرته الحافلة بالانتصار النهائى للثورة.

* الاهرام: ٦ / ٦ / ١٩٩٤.

وأذكر ان أول كتاب قرأناه بالعربية في الخمسينات عن الصين ألفه الاستاذ محمد عوده، والذى استطاع ببراعة نادرة أن يفتح امامنا آفاق هذا العالم الرحب.

شغلت الصين العالم منذ قيامها، واعتبرت نموذجا فريدا في التنمية الاشتراكية، حاولت فيه ان تؤلف تأليفا خلاقا بين الماركسية الغربية والتقاليد الصينية العريقة. وساعدها على ذلك ان قائد ثورتها كان مثقفا فريدا استطاع استيعاب التاريخ الحضارى البالغ الثراء لأمته، وأدرك بثاقب نظره، ان استيراد الأفكار الجاهزة عملية ليس نتيجتها سوى الفشل. ولذلك قنع بالخطوط العريضة للماركسية، وادرك مبكرا أهمية الجدل الاجتماعي، ومحورية عملية التناقض بين القديم والجديد، وسار فى طريقه لتحديث الصين، والذى اعتبر قد يصل لقمة النجاح بالاعتماد على مؤشر قد يبدو غريبا للكثيرين، والذى مؤداه انه لأول مرة في تاريخ الصين اصبح لكل صيني ما يكفيه من الأرزا وذلك في بلد كانت تسوده الصراعات والمجاعات واستغلال الجماهير.

لعبت الصين دورها على المسرح العالمى بنجاح فائق، بالرغم من عداء الدول الغربية لنموذجها، واستطاعت ان تدعم دول العالم الثالث فى مسيرتها التحررية، وساعدت كثيرا منها في التحرر من أسر الاستعمار، والتخلص من الهيمنة الأجنبية.

وما لبثت الصين ان فاجأت العالم بثورتها الثقافية الكبرى، والتى كانت مثالا فريدا في مجال تجديد النظم السياسية، من خلال الثورة على البيروقراطية الحزبية والترهل السياسي. وبغض النظر عن الحصاد السلبى

للثورة الثقافية، إلا أنها أعطت العالم كله دروسا بالغة القيمة في مجال أهمية التحديث السياسي، وضرورة تجديد دماء النخبة السياسية، من خلال فتح آفاق جديدة للتطور.

رحل ماوتسي تونج ودخلت الصين في صراعات متعددة على الصعيد الداخلي دار بين دوائر النخبة الصينية، بحثا عن النموذج الأمثل للتطور في عالم سريع التغير والايقاع. وكان القرار الاستراتيجي التاريخي، بالتحول التدريجي المحكوم الي اقتصاد السوق، والتفاعل الايجابي الخلاق مع الاقتصاد العالمي وفقا لخطة دقيقة، لاتقوم على القفز فوق المراحل، ولاتنهض على أساس العشوائية، وانما تتم عملية التطور بقيادة الدولة وتحت سيطرتها، وفقا لاستراتيجيات مدروسة، وبرامج واضحة. ومازال النموذج الصيني في التطور يطرح عديدا من التساؤلات، وخصوصا ان الاتحاد السوفيتي السابق حين أراد الانتقال الي اقتصاد السوق تعثر نتيجة للعشوائية في اتخاذ القرار، والتي أدت الي تفكيك المجتمع السوفيتي نفسه، وتركه نهبا للفوضى والتسيب.

شنغهاي نموذجا

كان من حظي ان أزور شنغهاي بمناسبة انعقاد المؤتمر الدولي عن السلام في الشرق الأوسط وقد حرصت على دراسة تاريخ المدينة حتى ألم بأطراف قصة تطورها عبر السنين. وتظهر أهمية شنغهاي في كونها مثالا نموذجيا على نهضة الصين الحديثة. هذه المدينة العريقة، التي كانت في وقت ما قبل الثورة الصينية من أهم العواصم والموانئ الآسيوية. حكت تاريخها أستاذة في مركز الدراسات الآسيوية بهونج كونج وهي الدكتورة تيي بي تايوي في كتابها الحافل: شنغهاي مهد الصين الحديثة، والصادر عام ١٩٨٧ عن مطبعة جامعة أوكسفورد. حكت المؤلفة قصة شنغهاي منذ

البدايات الأولى، ونعنى قبل قدوم الأجانب الغزاة، ثم عالجت حرب الأفيون الشهيرة التى شنت ضد الصين وفتح الموانئ الصينية للتجارة الانجليزية بالقوة العسكرية، وتحول المدينة الى عاصمة كبرى من عواصم المال والتجارة، وتحركها لكى تحتل مكانها فى العصر الحديث، وعملية التفاعل الاجتماعى والاقتصادى والثقافى التى تمت بين الصينيين الأجانب والثورة التى قامت عام ١٩١١ فى شنغهاى وصولا الى المرحلة القومية التى شهدت اشتداد النضال فى سبيل الاستقلال، حتى قدوم الثورة وانتصارها عام ١٩٤٩.

هذه الدراسة الحافلة التى تتضمن التاريخ الاقتصادى والاجتماعى لشنغهاى، ربما يساعدنا على أن نفهم لماذا أصبحت شنغهاى الآن أحد مراكز التطوير الرئيسية فى التنمية الصينية المنفتحة على السوق الرأسمالية العالمية. لقد سبق للمدينة وأهلها التفاعل الوثيق مع الأجيال المتتابعة من التجار والمستثمرين الأجانب، وتأثروا بما لاشك فيه ببعض العادات الأجنبية، واقتبسوا كثيرا من أساليب الحياة الغربية، وتمرسوا بالقدرات الحديثة فى مجال المال والأعمال، وتراكم عبر الزمن تراث زاخر من الخبرة، ظل مختزنا الى أن لاحت الفرصة، وانتهت حقبة التخطيط الاشتراكى التقليدى وانفتحت السوق الصينية على الاقتصاد العالمى، ودعى المستثمرون من كل انحاء الأرض للاستثمار فى الصين.

بين شنغهاى فى الثلاثينيات وشنغهاى فى التسعينيات هناك فروق جسيمة ولاشك. فى الثلاثينيات كانت المدينة تحت سيطرة التجار والمستثمرين والمغامرين الأجانب الذين قدموا من كل حدب وصوب، ولعل أبلغ ما يمثل هذا التفاعل الثقافى العميق بين الأجانب والصينيين فى

شنغهاى الرواية الرائعة التى كتبتها الكاتبة العالمية المعروفة فيكى باوم ونشرت بالانجليزية اول مرة عام ١٩٣٩ وأعيد نشرها بعد ذلك مرات عديدة، آخرها عام ١٩٨٦ وهى رواية «شنغهاى ١٩٣٧». وهذه الرواية تحكى قصة التفاعل الثقافى بين المجتمع الأجنبى فى المدينة التى أقيمت فيها مستوطنات انجليزية وفرنسية وأمريكية وبين المجتمع الصينى. وهى قريبة الشبه بثلاثية داريل الشهيرة عن الاسكندرية، والتى تحكى قصة المجتمع الأجنبى فيها بكل ما حفل به من أنماط إنسانية.

شنغهاى فى التسعينيات تستعيد ذاكرتها التاريخية، وتدخل عالم حرية السوق والاستثمار الأجنبى مسلحة بخبراتها الماضية. وأنت حين تسير فيها، وتشاهد الأبراج الشاهقة، والبنوك الحديثة، والفنادق الفاخرة، تكاد تشعر أنك فى مدينة أجنبية.

لقد رتبت لنا فى المؤتمر رحلة الى منطقة التنمية الجديدة بشنغهاى التى اقيمت على أطراف المدينة والتى تعد نموذجا لمناطق التنمية فى الصين واسمها «شنغهاى جين كايو» والتى خصصت أساسا للمشاريع التى تقوم اقتصادياتها على التصدير.

ومفهوم المنطقة نفسه لافت للنظر، فقد صممت على أن تستوعب مائة ألف ساكن هم العاملون فى المصانع والادارات والشركات التى انشئت فى المدينة. وسمح للمشاريع المشتركة ان تشترى قطع الأرض التى تريدها، وحين عرضت علينا أسماء الشركات التى أقبلت اقبالا لامثيل له على المنطقة، وجدنا من بينها شركات عملاقة أمريكية وفرنسية وألمانية ودانماركية، ومن كل أنحاء الأرض، فتحت أمامها أبواب الاستثمار على مصاريعها بغير قيود مكبلة للحركة، وبدون بيروقراطية معادية للانفتاح،

وصيغت سياسة رشيدة ومتوازنة للإعفاء الضريبي، وخصصت للشركات أهداف محددة للتصدير بنسب مقررة، وكلما زادت معدلات التصدير زادت نسب الأعفاء. اقيمت في المدينة البنية التحتية على أحدث الأساليب، واقيمت مراكز الاتصال بالخارج. وبلغت قيمة الاستثمارات في مائتي مشروع تمت اقامتها مايزيد على ٢,٦ بليون دولار أمريكي. ومنحت الفرص كاملة امام الشركات دولية النشاط مثل الشركة البلجيكية أليتل بل للتليفونات، شركة شندلر السويسرية للمصاعد، والشركة الأمريكية جونسون وجونسون، والشركة الألمانية سيمنتر والشركة الآسيوية الشرقية الدانمركية، والشركة السويدية آرتكو، والشركة الهولندية فيلبس، بالاضافة الى عدد من أشهر الشركات اليابانية. كل ذلك بالاضافة الى فروع لأشهر واكبر الشركات الصينية. ومما يلفت النظر أن ٥٠ ٪ من المشاريع التي اقيمت ستدر عملة صعبة من خلال تصدير منتجاتها، وصنفت ٥٠ ٪ من المشاريع باعتبارها تقوم على أساس التكنولوجيا رفيعة المستوى.

وفي الوقت الراهن هناك ١٠٢ مشروع تحت الانشاء، وبدأ الانتاج فعلا في ٣٠ مشروعا.

ويلفت النظر بشدة المفهوم المتكامل الذى قامت عليه المنطقة، فهي مدينة كاملة من كل الوجوه، تتضمن كل الخدمات، بالاضافة الى تقسيمها الى مناطق سكنية، تسودها الخضرة، وتتضمن ناديا واسعا يمارس فيه السكان انشطتهم المختلفة، بالاضافة الى المدارس والعيادات الطبية وأماكن الترفيه، الى جانب أماكن المصانع والشركات.

التنمية والسيادة الوطنية

هذه التجربة المثيرة للانفتاح على الطريقة الصينية، تتضمن استراتيجيات بالغة المرونة للتعامل مع المستثمرين الأجانب. ولعل الموجه الرئيسي لتجربة

الانفتاح الاقتصادى هو ان التنمية لاينبغى فى أى حالة ان تؤثر على السيادة الوطنية. أدركت الصين فى الوقت المناسب ضرورة انفتاحها على العالم فى المجال الاقتصادى وفي المجال السياسي. واستطاعت أن تحقق فى السنوات الأخيرة معدلا للدخل القومى من اكبر المعدلات فى العالم. وتم التحول بطريقة مدروسة، ومن وجهة نظر الوطنية الصينية التى ترى أنها لايمكن ان تضحى بقيمها التى تبلورت عبر السنين، ومن خلال التضحيات الجسيمة للشعب الصينى فى سبيل تحقيق التقدم الاقتصادى. واثبت النموذج الصينى أنه يمكن ان يحدث انفتاح على الاقتصاد الرأسمالى العالمى، وأن يفتح الباب للاستثمار الأجنبى، ولكن بالشروط الصينية، وبدون أدنى خضوع لضغوط الدول العظمى أو المؤسسات الدولية.

ولعل المعركة التى انتصرت فيها الصين مؤخرا فى صراعها مع الولايات المتحدة حول ممارسات حقوق الانسان فى الصين أبلغ مثال على ذلك. لقد أرادت الولايات المتحدة التى تزعم انها حامية حقوق الانسان فى العالم، ان تربط بين ما تسميه التقدم فى تطبيق حقوق الانسان فى الصين، والابقاء على شروط الدولة الأولى بالرعاية فى تعاملها مع الصين. غير ان الصين رفضت ذلك، واعتبرته تدخلا غير مقبول فى الشئون الداخلية الصينية. واقتنع الرئيس كلينتون اخيرا ان مصالح الولايات المتحدة الأمريكية الاقتصادية مع الصين، تعلو على التشبث بأى دعاوى أيديولوجية تتعلق بحقوق الانسان. وهكذا اعلن عن فك الارتباط بين التجارة والمبادئ، وناقض نفسه، لأنه فى برنامجه الانتخابى كما هو معروف، كان قد أشار الى ضرورة هذا الربط، مركزا على انتقاد الرئيس بوش فى هذا المجال.

واذا كانت الصين لاتقبل المساس بالسيادة الوطنية فى المجال السياسى، فإنها فى المجال الاقتصادى تسيطر على الموقف سيطرة كاملة. والدليل على

ذلك انه نشر اثناء زيارتي للصين خبر عن فتح أبواب الاستثمار الأجنبى لتطوير النقل الجوى الداخلي فى الصين فى كل المجالات، بما فى ذلك بناء المطارات، والفنادق والطرق وانشاء شركات الخدمات الارضية الى غير ذلك، غير انه تحقيقا للسيادة الوطنية في هذا المجال الحيوى وضعت شروط ثلاثة رئيسية: الشرط الأول ان يكون رأس المال الصينى فى هذه الشركات الأجنبية لايقل عن ٥١٪ وأن يكون رئيس مجلس الادارة فى الشركات المشتركة صينيا، وأن يكون المدير صينيا.

وهكذا في ضوء هذا المثل تتبين قدرة النموذج الصينى للانفتاح على تفريد المعاملة. ففي منطقة التنمية فى شنغهاى ليست هناك قيود مماثلة على الشركات المشتركة، ولكن في ميدان النقل الجوى الداخلى تم وضع الشروط.

الصين تقدم لنا نموذجا بارزا لعدم تعارض التنمية والانفتاح مع السيادة الوطنية. وخصوصا ونحن نعيش فى عالم كونى جديد ينزع الى اعتبار السيادة الوطنية بالمفهوم التقليدى أمرا مضى زمنه وأوانه، بحكم ثورة الاتصالات والمعلومات والشركات دولية النشاط. غير ان الصين تشق طريقها فى هذا المجتمع الكونى الجديد متشبثة بسيادتها الوطنية، بدون انغلاق. ولكن أيضا بدون انفتاح عشوائى من شأنه ان يدمر وحدة المجتمع الصينى وتماسكه.

النموذج الصينى للانفتاح يستحق أن تدرسه فى العالم الثالث دراسة مستفيضة، حتى يكون موجها لنا فى جهودنا نحو تطوير اقتصادنا القومى سعيا وراء رفع مستوى المعيشة وتحقيقا لأعلى معدل ممكن لنوعية الحياة.

(٤٣)

بيان ١٩٨٠ بين التحليل النقدى و «العتاب» الموضوعى

د. أحمد كمال أبو المجد

كان يقال فيما مضى أن اختلاف الرأى لا يفسد للود قضية.. وهى حكمة تصدر عن رغبة كريمة فى الحفاظ على الود بين الناس، ولكنها تحتاج ـ الى حكمة أخرى تتممها مؤداها ان الود الموصول لايجوز أن يخفى ما يقوم بين الناس من اختلاف الآراء وتباين المواقف وتعدد وجهات النظر.

وفى اطار هاتين الحكمتين استقبلت بالحفاوة والترحاب توجه الصديق العزيز الأستاذ/ سيد ياسين لتقديم «تحليل نقدى» للبيان الذى كتب عام ١٩٨٠، وقامت بنشره للمرة الأولى تحت عنوان «رؤية اسلامية معاصرة ـ اعلان مبادئ» دار الشروق عام ١٩٩٠ ثم عادت فطبعته عام ١٩٩٢ طبعة ثانية زاد عليها كاتب هذه السطور مقدمة طويلة عرض فيها لبعض ما تضمنته ملاحظات القراء وتعقيباتهم منذ جرى نشر البيان فى طبعته الاولى.

---

* الاهرام: ٨ / ٦ / ١٩٩٤. (تعقيب على مقالنا: رؤية إسلامية معاصرة).

ويقع تحليل الأستاذ سيد ياسين للبيان في جزءين مختلفين تماما من حيث المنهج واسلوب التناول حتى ليكاد التحليل ان يكون تحليلين. ففي الجزء الاول سجل الأستاذ/ ياسين رضاءه التام عن منهج كاتبي البيان الذين لم يدعوا أنهم وحدهم يتحدثون باسم الاسلام، كما يفعل كثير من جماعات الاسلامي السياسي النشيطة على الساحة، وانما تعمدوا ان يقدموا رؤية اسلامية معاصرة باعتبارها اجتهادا مطروحاً للنقاش العام، وهذه اولى الايجابيات، أما الايجابية الثانية فهي انه نتيجة حوار بين عدد من الشخصيات المهتمة ببلورة اتجاه اسلامي، جديد، وهو بذلك لايعبر عن رؤية فرد واحد للاسلام يزعم أنه يعبر عنه «لأن الاسلام ــ بعبارات البيان نفسه ليس له متحدثون رسميون» .. كذلك يسجل الأستاذ/ ياسين في موضوعية وانصاف ان البيان مصاغ باسلوب واضح ويتبنى منهجا عقلانيا في تقديم الأفكار وطرحها ويسوده الاعتدال في المناقشة والرغبة في الحوار مع الاخرين الذين قد لا يتفقون مع اصحاب هذه الرؤية الاسلامية «وهو بذلك يقدم نموذجا جديدا لآداب الحوار الفكرى» .. بهذه الشهادة المنصفة التى تقدم ــ هى الأخرى ــ نموذجا مشرفا لآداب الحوار الفكرى ختم الصديق الدكتور/ ياسين الجزء الاول من تحليله.

أما الجزء الثاني، والذى هو في الحقيقة صلب التحليل فقد جاء شيئا آخر تماما. ذلك أن الأستاذ/ ياسين لم يناقش فيه شيئا من الافكار والمواقف الواضحة المحددة التي اشتمل عليها البيان، والتي كنا ــ ولا نزال ــ حريصين أشد الحرص على ان يناقشها متفقا معها أو مخالفا لها. أمثال الأستاذ/ ياسين ممن لهم اسهام غير منكور في تشكيل الوعي العام بقضايانا الكبرى وتسليط النقد الفاحص على كثير مما يكتب ويقال في تناول تلك القضايا ومعالجتها.. لذلك أصابني غير قليل من الاحباط حين وصلت بالقراءة الى

نهاية ذلك الجزء الثاني من التحليل.. دون ان يصادفني تحليل واحد، نقدى أو غير نقدى لشيء من محتويات البيان والافكار الرئيسية التى اشتمل عليها، وانما وجدت ـ بدلا من ذلك ـ أن الأستاذ/ ياسين، يتجاهل تماما، وبغير سبب معلوم ما انتبه اليه في صدر تحليله من أن البيان قد كتب عام ١٩٨٠، وأنه منسوب في محتواه الموضوعي الى اكثر من كاتب واحد.. فاذا به يقتطعه تماما من سياقه الزمني، ويزج به في غمار أحداث وظواهر طارئة تشغلنا جميعا هذه الايام، وكأن البيان قد صيغ في سياق تلك الاحداث، واستجابة لظواهرها.. وكأنه يقول لقرائه: انظروا.. هذا كل ما يقوله اصحاب البيان تعليقا على هذه الدواهى التى تواجهنا، وهذا موقفهم ـ الذى يزعمونه معتدلا ـ من ذلك كله.. وعلى سبيل المثال، فحين يقف البيان موقفا حاسما وصارما من ظواهر العنف الذى يرفع أصحابه شعارات اسلامية وحين يدعو كاتب هذه السطور في مقدمة الطبعة الثانية من البيان الى ضرورة قطع مسلسل العنف في اطار مبادئ ثلاثة على رأسها ضرورة الحفاظ على هيبة الدولة واقرار الامن «والالتزام في ذلك بحدود القانون دون تجاوز لها» وان يكون انطلاق الحكومات في محاربة الغلو والتجاوز.. انطلاقا من أرض ايمانية تحترم المتدينين وتوقر الدين وتشجع الالتزام بمبادئه، وحين يسجل البيان في وضوح حاسم، وفي مرحلة مبكرة من عمر تلك الظاهرة المؤسفة أن «الخروج السافر على النظام ومخالفة القانون انما هو الحلقة الاخيرة التي ينتهي بها الطريق الطويل الذى يبدأ بالتدين الصحيح لينحرف شيئا فشيئا متجها الى التجاوز والغلو.. حين نقول ذلك في مقدمة البيان فإن الأستاذ/ ياسين لايتوقف كثيرا ولا قليلا ليناقش هذا التحليل، وانما ينقل الحديث فجأة، وبلا مقدمات أو مبررات الى تقييم مسلك اجهزة

الشرطة والنيابة والقضاء لينتهي الى قضية فرعية بعيدة كل البعد عن سياق البيان ومقدمته، فيقول: ان تلك لاجهزة الشرطة والنيابة والقضاء على مراعاة مبدأ سيادة القانون.. واذا ظهرت اخطاء في الممارسة أيا كانت صورتها فالمجال مفتوح لإبداء جميع الدفوع الشكلية والموضوعية امام الاجهزة المختصة».. أية دفوع واية اجهزة مختصة ايها الصديق العزيز، وهل تعرض البيان ـ من قريب أو بعيد ـ لمناقشة هذا الامر.. لقد طاف بذهني وانا أقرأ هذا الجزء من «التحليل» أن خطأ مطبعيا جسيما قد وقع، وأن هذه العبارة قد نقلت «خطأ» من صفحة الحوادث بالاهرام، وتسللت ـ بغير اذن الكاتب ـ الى صفحة «الاوراق الثقافية» لتستقر ـ بغير أذن كذلك ـ بين سطور مقال الأستاذ/ سيد ياسين..

ويمضي «التحليل النقدي» بعد ذلك في حديث طويل ـ مقطوع الصلة تماما بالبيان الذى صدر منه والسياق الذى أحاط به ـ ليقرر ان البيان لم يتطرق لحوادث القتل والنسف والاغتيال.. ثم ينسب اليه تقصيره في ادانة بعض حوادث العنف والارهاب مشيرا الى حوادث الكلية الفنية العسكرية ومقتل المرحوم الشيخ الذهبي (رحمه الله)..

بل ينسى الأستاذ ياسين ما ذكره هو في صدر تحليله من أن البيان قد صدر عام ١٩٨٠ ونشر عام ١٩٩١، نسي ذلك أو يتناساه حين يقول: «يلفت النظر بشدة ان هذا البيان المعتدل لم يتطرق لحوادث القتل والنسف والاغتيال التي لم توجه فقط ضد رجال الدولة من أول رئيس الوزراء إلى عدد من الوزراء ورجال الفكر والصحافة..» كيف ـ بربكم أيها القراء ـ يتعرض بيان كتب عام ١٩٨٠ لحوادث وقعت عامي ١٩٩٢، ١٩٩٣؟..

انني أرجو الأستاذ ياسين مراجعة ما كتب وأنا على يقين أنه ـ بما عرفناه من دقته وموضوعيته ـ سيكون اول المستدركين عليه، والمتفقين معنا على أن خللا فى منهج التناول قد تسلل الى تحليله النقدى، ولعل له فى ذلك عذرا لا نعرفه، أو غاية لا ندركها.

وهذا كله أعجب العجب، وكأن الصديق العزيز الأستاذ/ ياسين، يجهل ـ وأنا اعلم علم اليقين أنه لا يجهل ـ ان كاتب هذه السطور أمضى، مع غيره من كتاب البيان أكثر من ثلاثين عاما يدين العنف ويحذر منه بنبرة عالية وصوت جهير، ويرفض دعاوى اصحاب هذا العنف ويفندها وينبه الى خطورتها، فى هذا البيان وقبل هذا البيان، وبعده وحتى كتابة هذه السطور.. (فما وجه الحديث فى هذا كله، وما وجه هذا الدفاع الحماسى عن الحكومات «كل الحكومات» حتى ليكاد أى قارئ للتحليل الذى لم يقرأ البيان يتصور ان اصحابه قد شرعوا اقلامهم نقدا للحكومات واعتراضا على مسلكها).. ثم ما هذا الحديث الغريب «فى تحليل نقدى» لبيان يصوغ رؤية عامة، عن جهود الحكومة فى «عقد لقاءات بين الشيوخ المتضلعين فى الدين وجماعات الشباب فى طول البلاد وعرضها».. كأنما ينكر البيان أمر هذه الجهود او يعترض عليها.. ولولا أننى لا أحب أن أتابع الدكتور/ ياسين فى خروجه المنهجى الصارخ عن تحليل البيان الى مناقشة أمور أخرى لم ترد فيه ولا صلة لها به لحدثته طويلا ـ على مشهد من القراء ـ عن مشاركة كاتب هذه السطور فى تلك الجهود متنقلا فى طول البلاد وعرضها ومساهما ـ بالجهد المتواضع ـ فى محاولة تصحيح الافكار وقطع الطريق على دعاة العنف وممارسى الارهاب.. ولكن لهذا كله حديثا آخر وسياقا غير هذا السياق.. (والحق أننى لم افهم لماذا خرج الأستاذ/ ياسين هذا الخروج

الصارخ عن الموضوع، وهو الباحث المدقق العليم بأصول المنهج في علم الاجتماع وغير علم الاجتماع»..

لقد كنا ـ ولانزال ـ ننتظر من الأستاذ/ ياسين غير هذا الذى خرج به على القراء.. ألم يجد فيما اشتمل عليه البيان من أفكار وتصورات ومواقف محددة في قضايا الثقافة، والتعددية الحزبية، وطبيعة النظام السياسى، والدفاع عن الحرية، والمطالبة بتحرير المرأة.. وعلاقة المسلمين بالعالم، وضرورة تواصل الثقافات والحضارات، وأخذ الشعوب بعضها من بعض، ألم يجد في شئ من ذلك ما يستحق «التحليل النقدى».. وما يستحق فوق ذلك المؤازرة والمساندة والتشجيع.. في وجه تيارات عاتية، ترفض التجديد، وتحجر على الفكر، وتنعزل عن سياق التاريخ؟. انك ايها الصديق العزيز ـ وأنت من أنت ثقافة وعلما وتجربة وخبرة ـ تعرف ولاشك ضراوة الملحمة التى يخوضها الداعون الي التجديد، كما تعرف ان قبس النور الذى يحمله هؤلاء، يوشك ان تطفئه هجمات الجامدين المنطوين على أنفسهم الجاعلين اصابعهم فى آذانهم، الذاهلين عن الحقائق الكبرى فى تاريخ الدنيا وحاضر الشعوب.. ولقد جاء هذا البيان أشبه بنداء أو صرخة استغاثة في واد موحش.. وكان طرحه للمناقشة، دعوة لكل العقلاء والشرفاء والعلماء.. ليضعوا الايدى فى الايدى وليتعاونوا فيما اتفقوا عليه حتى تلتقى قطرة الماء العذب هنا مع قطرات الماء من هناك، وحتى يجتمع من ذلك اللقاء مجرى عذب سائغ للشاربين كما تقول مقدمة البيان.

ان الدكتور/ ياسين يقرر في هدوء مشوب بالاستخفاف أنه لم ير فى البيان شيئا جديدا.. وأنا اتساءل فى حيرة كبيرة عن هذا الجديد الذى كان ينتظره الصديق العزيز..

والجديد الذى أتى به البيان، ليس جديدا فى مواجهة تراث العالم كله قديما وحديثا، فتلك دعوى لا يدعيها لنفسه عاقل، ولا يحتاج اليها عاقل، وانما هو جديد فى مواجهة نماذج الفكر السائد بين كثير من المسلمين حول عدد من القضايا الكبرى هى التى عنى بها وتحدث عنها البيان.. وللدكتور/ ياسين والقراء جميعا أذكر عددا من القضايا التى تبنى فيها البيان موقفا جديدا كان جديرا بترحيب الدكتور/ ياسين وتشجيعه ومساندته لو أنه التزم فى الجزء الثانى من تحليله بالمنهج الموضوعى وروح الانصاف التى التزم بها فى الجزء الأول من ذلك التحليل.

واذا لم يكن فى هذه العناصر «مجتمعة» ومعلنة بكل هذا الحسم والوضوح والتحديد، ما يعتبر جديدا فى مواجهة نقائضها التى تمتلئ بها ساحات العرب والمسلمين ـ فأين وكيف يكون الجديد الذى يبحث عنه الأستاذ/ ياسين؟..

وفى النهاية يستكثر الأستاذ سيد ياسين علينا أننا نزعم أن الحاجة الى إحياء قيم الاسلام ونشرها قد صارت حاجة عالمية لا فكاك للمسلمين من النهوض لأداء مطالبها فى غير ابطاء ولا تقاعس.. ونحن هنا نصر على هذا الزعم، ونرى ان استنكار الأستاذ ياسين له تعبير عن أزمة حقيقية تمر بها الأمة، تآكلت فيها العزائم، وتقازمت الهمم، واستولى على النخب المثقفة من أبنائها احساس عميق وحزين بحتمية الهزيمة والتبعية للآخرين.. وسقط ـ لذلك ـ من نفوس تلك النخب الإحساس «بالرسالة» التى تحملها الأمة للعالم كله، وهى رسالة جوهرها الاسهام فى ترشيد المسيرة التاريخية للإنسان، وبمشاركة فى الجهود التى يبذلها العقلاء والأخيار فى كل مكان

لتحسين نوعية الحياة من خلال احياء عدد من القيم المحافظة والقيم المحركة التي هي جوهر الرسالات السماوية على اختلافها: «دينا قيما ملة ابراهيم» وهي قيم يتنادى العلماء والمفكرون المعاصرون ـ من غير الماديين والملحدين ـ بالحاجة الى توظيفها لمعالجة بعض الآثار الجانبية السيئة التي ولدها تعاقب الثورات العلمية والتكنولوجية تحت قيادة أنساق فكرية لا تلتفت التفاتا كافيا الى انسانية الانسان.

(٤٣)

الخصوصية الآسيوية
فى مواجهة النزعة الكونية

سبق لنا فى عدة «أوراق ثقافية» أن أشرنا عدة مرات الى مفهوم الكونية باعتباره أحد المفاهيم الأساسية لفهم المناخ العالمى فى الوقت الراهن. وقلنا أن للكونية أوجها متعددة، فهناك كونية سياسية تنحو الى ابراز أهمية الديمقراطية والتعددية السياسية وحقوق الإنسان، لدرجة أن شرعية النظم السياسية المعاصرة تقاس بمدى التقدم فى هذه الميادين. وهناك كونية اقتصادية تظهر فى ازدياد ميل أسواق الائتمان والمال العالمى الى التوحد فى سوق واحدة كبيرة، بحيث أن أى ذبذبة فى أحد عواصم المال العالمية مثل طوكيو أو نيويورك من شأنها أن تهز استقرار العالم كله. وهناك أخيرا كونية ثقافية بازغة، لم تتضح قسماتها بعد، وإن كانت ملامحها أخذت تتشكل ببطء، وخصوصا تحت تأثير ثورة الاتصال، التى جعلت أسلوب الحياة الغربى ينتشر وخصوصا بين أجيال الشباب.

---

* الاهرام: ١٣ / ٦ / ١٩٩٤.

وهناك أربع عمليات تنهض على أساسها الكونية وهى: المنافسة بين القوى العظمى، والابتكار التكنولوجى، وانتشار عولمة الانتاج والتبادل وتحديث المجتمعات.

ولايتسع المقام للخوض فى تفصيلات كل عملية من هذه العمليات، ويكفينا الآن لأغراض المناقشة هذا المعنى العام للكونية.

ونتيجة لزيارتى للصين التى تحدثت عنها فى المقال الماضى، ثار فى ذهنى سؤال: هل هناك تعارض بين الخصوصية الآسيوية والنزعة الكونية؟

الخصوصية الآسيوية

قبل الإجابة على هذا السؤال لابد أن نتساءل عن موضوع الخصوصية الثقافية بشكل عام، لأنه مطروح بشدة فى الجدل الدائر فى أدبيات العلوم الاجتماعية وفى مؤتمرات المنظمات العالمية وفى مقدمتها اليونسكو على السواء. فاليونسكو منذ سنوات تدعو للحفاظ بكل الطرق على الخصوصيات الثقافية للشعوب.

وموضوع الخصوصية الثقافية موضوع شائك لأنه زاخر بالتحيزات العرقية والسياسية والدينية على السواء. فهناك بعض الثقافات المعاصرة تدعى ـ صراحة أو ضمنا ـ أنها أسمى من باقى الثقافات. وهناك بعض الاتجاهات الدينية التى تعتقد أن الدين الذى تصدر عنه هو أسمى الأديان قاطبة، وهناك بعض الاتجاهات السياسية التى تتخندق فى كهف الخصوصية وتدعو لمقاطعة العالم الغربى، باعتباره مهد المادية والانحلال.

ومن هنا يمكن القول أن موضوع الخصوصية الثقافية سيطفو على السطح بشدة فى العقود القادمة، وخصوصا بعد اشتداد نزعات الكونية التى تطمح ـ مهما كان مثالية هذا الطموح ـ الى توحيد العالم سياسيا

واقتصاديا وثقافيا. ولابد أن تبرز حركات ثقافية تحت شعار الخصوصية، لمقاومة هذه النزعات بالحق أحيانا وبالباطل أحيانا.

وفي ضوء ذلك كله نتساءل هل هناك خصوصية آسيوية تميزها عن الطابع الغربي في الثقافة ورؤية العالم وأسلوب الحياة؟

اذا ذهبت الى اليابان وأمضيت فيها زمنا، وتسلحت بقراءات مكثفة عن تاريخها وثقافتها، فلابد أن تصل الى نتيجة أساسية هي أن هناك - بدون أدنى شك - خصوصية يابانية ليس في الدين أو في الثقافة أو في المعتقدات الدينية أو في رؤى العالم فقط، ولكن في ممارسة السياسة وادارة المجتمع أيضا. هناك طريقة يابانية خالصة في عملية اتخاذ القرار، وهناك تدريج اجتماعي في المجتمع الياباني لاينطلق من مفهوم الطبقة الماركسي، ولا من مفهوم الشريحة الطبقية الذي يستخدم المنظور الوظيفي في البلاد الرأسمالية. وهناك أخيرا طريقة يابانية خاصة في ادارة المجتمع، لاتستطيع فيها الفصل بسهولة بين الحكومة والشركات والأحزاب السياسية ومراكز الأبحاث.

ونفس الانطباع يتولد عندك اذا زرت الصين، وتجولت في دروب مدنها، واذا قرأت عدة فصول من تاريخها الثقافي والاجتماعي والسياسي الزاخر. ستصل الى نفس النتيجة وهي ان هناك خصوصية صينية. ونفس الانطباع قد يتولد لديك اذا زرت كوريا الجنوبية، مما يؤكد القول أن هناك بالفعل خصوصية آسيوية، ستختلف تجلياتها ومظاهرها بطبيعة الحال من بلد لآخر. بعبارة أخرى تحت هذا العنوان العريض سنجد اختلافات بين اليابان والصين وكوريا في ضوء تفرد التاريخ الاجتماعي لكل بلد.

ولكن السؤال المهم: هل الخصوصيات الآسيوية التي تحدثنا عنها منعت هذه الدول الآسيوية من التفاعل مع العالم؟ ولو عدلنا صيغة السؤال بشكل

أفضل لقلنا ماهي صيغ التفاعل مع العالم التى ابتدعتها البلاد الآسيوية الحريصة في نفس الوقت على الحفاظ على خصوصيتها الثقافية ؟

سؤال كبير يحتاج الى دراسات تفصيلية. غير أن هذا لايمنع من الاشارة الى الملامح الكبرى التى اتخذتها أشكال التفاعل الآسيوية على اختلاف واضح بين كل بلد والآخر.

الواقع أنه يمكن القول أنه بين كافة البلاد الآسيوية ـ ولأسباب تاريخية محددة ـ فإن اليابان هو البلد الآسيوى الرائد الذى ألقى بنفسه فى لجة التحديث على الطريقة الغربية. نهل منها واقتبس وتأثر وقلد، بل إنه اصطنع كل وسائل الاستعارة من الآخر: ثقافيا وسياسيا واقتصاديا واجتماعيا وعلميا وتكنولوجيا. لم تضع اليابان قيودا على نفسها فى عملية التحديث الأولى، والتى أرادت أثناءها أن تنتقل من مجتمع متخلف الى مجتمع متقدم. غير أن كل هذا الانغماس فى صميم التجربة الغربية بكل مكوناتها لم يمنع المجتمع اليابانى من الاصرار على الحفاظ على هويته الثقافية. فاليابانى فى الصباح يرتدى البذلة على الطريقة الغربية، ويتعامل فى اطار المال والأعمال كأى شخص غربى، ولكنه فى المساء يعيش على الطريقة اليابانية فى الملبس والحياة والغذاء. ولعل هذا سر العبقرية اليابانية: كيف يمكن أن تكون عصريا وان تحافظ على أصالتك الثقافية فى نفس الوقت.

غير أن تجربة الصين فى التعامل مع الغرب مختلفة الى حد كبير. فهى لم تتوجه الى الغرب الليبرالى الرأسمالى ليكون قبلتها، ولكنها بعد الثورة الصينية اختارت من الغرب شقه الماركسى، وأقامت نظاما سياسيا اشتراكيا ينطلق من مسلمات الفكر الماركسى الكلاسيكى. غير أنها ـ من باب

الأصالة الثقافية ـ لم ترد أن تنقل الأفكار الماركسية الكلاسيكية كما هى، وانما حاولت أن تصبها فى أوعية صينية، ومن هنا تميز التطبيق الاشتراكى فى الصين عنه فى الاتحاد السوفيتى قبل انهياره على سبيل المثال.

ولعل هذا الأسلوب فى التعامل مع الغرب تاريخيا، هو الذى يوجه تجربة الانفتاح الصينية فى الوقت الراهن. بعبارة أخرى كما أن الصين لم تطبق الماركسية الغربية كما هى، فإنها أيضا لن تطبق قواعد الانفتاح الاقتصادى كما هى مطبقة فى الغرب! ولذلك نتوقع أن تبتدع الصين نموذجها الخاص فى اقتصاديات السوق تحت اشراف الدولة وبقيادتها، كما سبق لها أن ابتدعت نموذجها الاشتراكى الخاص.

واذا جئنا الى بلد مثل كوريا الجنوبية، لوجدنا أن تاريخها السياسى والاجتماعى لم يسمح لها بالتفاعل الواسع المدى مع الغرب، لاعلى الطريقة اليابانية، ولا على الطريقة الصينية، ومن هنا فإنه تحت تأثير موجات الكونية الهادرة فإن النخبة الكورية بدأت تثير ـ ربما لأول مرة بهذه الصراحة ـ السؤال الخاص بكيف يمكن للمجتمع الكورى أن ينفتح على العالم فى سياق لن يتاح فيه لأى مجتمع أن يتخلف عن الركب بحجة الحفاظ على الخصوصية الثقافية؟

كوريا الجنوبية نموذجا

فى دراسة ممتازة للسيد لى هونج كو نائب رئيس المجلس الاستشارى للتوحيد الديمقراطى والسلمى فى كوريا عن «إصلاح الاتجاهات إزاء الكونية» نشرها فى مجلة «كوريا فوكس» فى أبريل الماضى، يثير بشكل رائع أزمة الخصوصية الآسيوية مع الكونية، ويتخذ من كوريا الجنوبية

نموذجا. وهو بذلك يلقى الأضواء على أهمية ممارسة التحليل الثقافى لفهم الاتجاهات السياسية المعاصرة على المستوى الدولى والاقليمى كما أشرنا لذلك أكثر من مرة.

وهو يبدأ دراسته بالقول إنه من حسن الحظ أن غالبية الرأى العام الكورى بدأ يحس بأهمية التفاعل مع الكونية، والخروج من أسر العزلة الثقافية التى سجن فيها الشعب الكورى نفسه، بحكم اعتزازه بأصوله العرقية، وبتجانسه الثقافى، وباتجاهاته السلبية ازاء الأجانب، وعدم استعداده للتعامل معهم على نطاق واسع. بمعنى أنه يقف دون هذا الاستعداد لتغيير الاتجاهات ـ نزولا على الأهمية القصوى للتفاعل مع تيارات الكونية المختلفة ـ عقبات ثقافية متعددة، تحتاج الى استراتيجيات خاصة للتعامل معها.

ويقرر لى هونج كو أن هناك ست عقبات ثقافية رئيسية فى هذا المجال. المشكلة الأولى تتمثل فى قناعة الشعب الكورى تحت تأثير الأفكار الكونفشيوسية المحدثة بأن نسق القيم المستمد منها، انما يمثل الفضيلة مجسدة. وقد دفعه هذا اليقين الى رفض العادات الاجنبية، لأنه انطلاقا من اعتزازه بقيمه الاخلاقية الفاضلة، كان يعتبر الأجانب برابرة غير متحضرين! ومن هنا سيادة الاتجاهات بتجاهل ورفض الأشياء الجديدة وخصوصا ما كان منها مصدره اجنبي. وقد وجدت طبقة من السياسيين والباحثين فى كوريا فى القرن التاسع عشر تبنوا مذهبا خاصا اطلق عليه باللغة الكورية «شرهاك» Shirhak «ويعنى الدعوة للتعلم العلمى» بغض النظر عن مصدر التعلم حتى لو كان أجنبيا. غير أن أنصار هذا المذهب الذى كان يسعى الى تذويب جمود الموقف الثقافى الكورى من الآخر، اضطهدوا وأبعدوا عن

تصدر الساحة السياسية والثقافية. ومن حالفه الحظ منهم عاشوا كأقلية ثقافية مارست نفوذا ضئيلا على الادارة القومية.

وقد أدت المشاعر التي لا أساس لها الخاصة بالسمو على الاجانب الى صعود تيارات كراهية الأجانب، والتي مازالت تهيمن على السيكولوجية الكورية، وتعد من أكبر العقبات في سبيل رغبة المجتمع فى التفاعل الايجابى مع الكونية، تحقيقا لمصالح كوريا نفسها، التى لاتستطيع ان تنعزل ـ حتى لو أرادت ـ عن التفاعلات العالمية.

والمشكلة الثقافية الثانية هى اسطورة التجانس القوى المطلق للشعب الكورى. وهذه الأسطورة تقوم على أساس انحدار الشعب الكورى من الجد الأكبر تان رجن، وعدم اختلاط الشعب بشعوب أخرى مما خلق هذا التجانس المثالى. وأيا كانت قوة هذه الأسطورة، الا أنه يصبح لها وظائف سلبية اذا أدت الى الاقلال من شأن الشعوب التى تختلط فيها الأعراق وتتعدد الثقافات. وذلك لسبب بسيط، أن الكونية تقوم على عدة أسس منها قبول التعددية القومية والعرقية والثقافية والدينية.

وليس من الضرورى أن الشعب الذى يتسم بالتجانس القومى يكون اسهامه الحضارى أفضل من الشعوب التى تسودها التعددية العرقية أو الثقافية، ذلك أن الاحتمال الأرجح أن التعددية أيا كانت صورتها، قد تكون مصدرا للإثراء الثقافى، وقد تكون منبعا للابداع.

والمشكلة الثالثة تتعلق بالخبرات المحدودة للشعب الكورى مع الاختلافات الثقافية فى تجلياتها المختلفة. وعبر التاريخ لم يتح لهذا الشعب أن يتفاعل مع

ثقافات أخرى ماعدا الصين. وحين فقد الشعب الكورى استقلاله فى النصف الأول من هذا القرن نتيجة لإلحاق كوريا باليابان، فإنه أجبر على أن يتشرب الثقافة اليابانية تحت وطأة الاحتلال اليابانى. غير أن هذا الوضع جعل كوريا محرومة من الاتصال المباشر بالثقافة الغربية، وهو الوضع الذى وجدت نفسها فيه أغلب البلاد الآسيوية التى كانت محتلة من قبل دول غربية. واستفادت ـ بغض النظر عن سوءات الاستعمار ـ من هذا التفاعل الثقافى مع الغرب، مما جعلها فى الوقت الراهن أكثر قدرة من كوريا على التفاعل مع الكونية البازغة.

والمشكلة الرابعة هى ما استقر فى الوعى الكورى من الآثار المرة للاستعمار اليابانى، ومن التهديدات التى تقوم بها القوى العظمى. فالاستعمار اليابانى الذى استمر خمسة وثلاثين عاما، ثم تقسيم كوريا الى دولتين جنوبية وشمالية والذى نجم عن الصراع الايدلوجى بين الشرق والغرب، خلق لدى الكوريين هواجس خوف عميقة من الأجانب، ومن كل شئ أجنبى. وبالتالى فالكوريون يخشون من الأجانب الذين يريدون الاستثمار فى كوريا، وخصوصا منهم الذين يريدون شراء أراضى. وبالتالى هناك خوف من أن يؤدى الاستثمار الأجنبى الى اخضاع كوريا لسيطرة الدول الاجنبية.

والمشكلة الخامسة تتعلق بمحاولات استخلاص الشعب الكورى لحريته من خلال نظام ديمقراطى يقضى على النظام السلطوى الذى ساد لفترة تزيد على أربعين عاما. والمشكلة ان هذا النظام السلطوى كان ينظر اليه وخصوصا من قبل اجيال الشباب والطلبة على أنه كان مدعوما من الغرب،

مما خلق اتجاهات عدائية ازاء الخارج. والآن بعد أن اصبح النظام ديمقراطيا، فلابد من تعديل الاتجاهات ازاء الغرب وازاء الآخر بشكل عام، فذلك شرط أساسى من شروط الانفتاح على العالم. ويقتضى ذلك توضيح عديد من الأفكار السائدة الآن ومن أهمها: معنى أن العالم اصبح واحدا، والعلاقة بين الثقافة العالمية والثقافة القومية وتغيير اتجاهات الشعب وتنمية قدراته، فى ظل ثورة الاتصال والمعلومات، لكى يكون أقدر على التعامل مع التفاعلات الكونية. والمشكلة السادسة والأخيرة تتعلق بتعليم أجيال الشباب الكورى، أن الكونية ينبغى أن تنهض على أساس المعاملة بالمثل. والعالمية تشير الى مبدأ المنفعة المتبادلة والمساواة فى المبادلات الدولية والتجارة.

اما العالمية فهى تشير الى أهمية صياغة مجموعة قيم تحكم المجتمع الكونى، لاتستند فقط الى نسق قيمى غربى تهيمن عليه القوى الغربية. وانما يكون مستمدا من تأليف خلاق بين أنساق القيم للحضارات الانسانية الكبرى المعاصرة، شرقية وغربية وبغير تمييز.

واذا كانت الكونية ـ كما أكدنا أكثر من مرة ـ ليست ايديولوجية جديدة للهيمنة تدعو لها القوى العظمى المسيطرة ـ بقدر ماهى عملية تاريخية تعد نتيجة لازمة لتفاعلات معقدة، سياسية واقتصادية وثقافية وعلمية وتكنولوجية، فإن المعركة بصددها لاتتعلق كما يظن البعض برفضها أو مهاجمتها، وانما فى نسق القيم الذى ينبغى أن يوجه حركتها، ويحدد مساراتها، حتى تكون عملية تاريخية فى صالح التحرر الانسانى.

ربما تكون التجربة الآسيوية فى مواجهة الكونية ملهمة لنا فى الوطن العربى، ونحن فى بداية الطريق نحو التفاعل العالمى الواسع الآفاق.

(٤٤)

حوار حول الرؤية الإسلامية المعاصرة

لايمكن لمجتمع أن يتقدم بغير أن تمارس نخبته الفكرية النقد والنقد الذاتي. ذلك أنه في ظل التعددية السياسية لابد أن تتصارع الآراء مادام أصحابها قد طرحوها على الكافة، لا لكي يسلموا بها تسليما، ولكن لتكون موضوعا للنقاش، الذي لو مورس بشكل منهجي بصير لكان كفيلا بإضاءة الآراء الصائبة ونفي الأفكار الخاطئة. وقد تواضعت المجتمعات المتقدمة على قواعد أساسية تمثل ما يطلق عليه آداب الحوار، والتي تعني أساسا باحترام الخصم الفكري، والأمانة في عرض أفكاره قبل نقدها، وعدم تدني الحوار لكي يلمس الجوانب الشخصية.

في ضوء ذلك كله رحبت بالمقالة النقدية الهامة التي كتبها، ونشرها في الأهرام بتاريخ ٨ يونيو ١٩٩٤ الأستاذ الدكتور كمال أبو المجد بعنوان «بيان ١٩٨٠ بين التحليل النقدي والعتاب الموضوعي» والتي هي رد على مقالتي

* الاثنين: ٢٠ / ٦ / ١٩٩٤.

التى نشرتها فى أوراق ثقافية بتاريخ ٣٠ مايو ١٩٩٤ وعنوانها «رؤية اسلامية معاصرة: تحليل نقدى».

حاولت فى مقالى أن أحلل نقديا الرؤية الاسلامية المعاصرة التى صاغها الدكتور كمال أبو المجد فى ضوء مناقشات لمجموعة مرموقة من المفكرين الاسلاميين عام ١٩٨٠، والتى لم يتح لها النشر إلا عام ١٩٩١. وتوصلت الى نتيجة أساسية مؤداها أن المنطلقات التى صدرت عنها الرؤية ليس فيها أى جديد ولايمكن - بحكم عموميتها - أن يطلق عليها منطلقات اسلامية لأنها تعكس مبادئ وخبرات سائدة فى كافة المجتمعات الليبرالية المعاصرة.

وقد آثر الصديق الدكتور كمال أبو المجد أن يبدأ تفنيده للآراء التى طرحتها بمجموعة من الدفوع الشكلية التى يتقن القانونيون - وأنا منهم - صياغتها فى البداية قبل التطرق الى الموضوع.

وأهم هذه الدفوع استنكاره لقولى أن البيان خلا من إدانة الارهاب، بما تضمنه من حوادث القتل والنسف والاغتيال ويتعجب قائلا «كيف بربكم أيها القراء يتعرض بيان كتب عام ١٩٨٠ لحوادث وقعت عامى ١٩٩٢، ١٩٩٣».

وردى على ذلك أن بيان ١٩٨٠ الذى يشير اليه الدكتور أبو المجد طبع مرتين الأولى عام ١٩٩٠، والثانية عام ١٩٩٢، وصدر بمقدمتين لملاحقة التطورات التى حدثت بين صياغته ونشره، وكان يستطيع باعتباره ممن تولى صياغة البيان تغطية احداث هذه الفجوة الزمنية فى مقدمة الطبعة الثانية التى صدرت بعد أن ظهرت موجات الأرهاب الاجرامى جلية واضحة. ونسى الدكتور أبو المجد أن المحك هو تاريخ النشر وليس تاريخ صياغة الفكرة!.

ومع ذلك فهذه ملاحظة فرعية، غير أن النقد الأساسي هو قوله أنني في الجزء الثاني من المقال لم أناقش فيه شيئا من الأفكار والمواقف الواضحة المحددة التي اشتمل عليها البيان. والواقع أن الدكتور أبو المجد يعد بذلك قد تجاهل صلب النقد الذي وجهته في الجزء الأخير من المقال. ويبدو أن الإيجاز لم يغط كل الأفكار التي أوردتها، ومن هنا فلابد لي أن أبسط القول.

المنطلقات الأساسية

الدكتور كمال أبو المجد فقيه دستوري بارز، ومفكر اسلامي لامع، وهو أول من يدرك أنه حين يتقدم تيار سياسي ما بمشروع بديل لما هو قائم، فلابد لهذا البديل أن يكون متميزا، وأن يتضمن فروقا واضحة بين ما هو موجود وماهو مرغوب، وإن لم يتحقق ذلك، فليس هناك معنى لأن يطرح نفسه على الساحة السياسية التي تصطرع فيها الأفكار، وتتباين الآراء.

المنطلقات الأساسية التي وردت في البيان هي نفسها مكونات ما أطلق عليه رؤية اسلامية معاصرة. ووصفها بالاسلامية له دلالة كبرى في نظرنا، لأن القصد منه ابراز الفارق بين ماهو اسلامي وماهو ليس باسلامي أيا كان وصفه وضعيا، أو علمانيا، أوغربيا.

ولايقبل في هذا الصدد أي تعميم مثل شعار «الاسلام هو الحل» أو غموض مثل الموقف من الديمقراطية، وهل هي الشورى بعينها، أم أن الشورى متميزة عنها.

وقد التفتت بعض رموز الحركة الاسلامية الى العيوب الجسيمة في ممارسة الحركة الاسلامية وعلى رأسهم عالم السياسة الكويتي الدكتور عبد الله النفيسي الذي حرر كتابا قيما عن «الحركة الاسلامية، رؤية

مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي، (الكويت ١٩٨٩). يقرر الدكتور النفيسي في توطئة الكتاب:

«ولأن الحركة الاسلامية انشغلت في يومياتها عن التفكير المنهجي ذي المدى البعيد، صار من السهل احتواء الحركة وبتر علاقاتها السياسية أو الاجتماعية حسبما تقتضيه مصالح الأطراف المضادة، وتفيد الدراسات المتخصصة في علم الاجتماع السياسي أن الجمهور لايتحمس لمساندة أي تيار الا اذا تحقق فيه شرطان: الأول أن يتفهم الجمهور مقاصد التيار أو اهدافه، والثاني أن يجد الجمهور لدى التيار حلا لمشاكله الحقيقية التي يعاني منها. لذا ينبغي على الحركة الاسلامية أن تعرض نفسها على الجمهور في صورة واضحة ومفهومة وميسرة، وعليها من جانب آخر أن تحدد بعلمية وموضوعية مشاكل الجمهور، وفق معطيات الواقع، لا وفق خيالات الحركة، وأن تطرح الحلول لها والقيام بتعبئة الجمهور وتحريكه لصالح الحلول التي تطرح»

ولا أحسب أن هناك نقدا هادفا للحركة الاسلامية أصوب من هذا النقد. وهو ينطبق أكثر ما ينطبق على المنطلقات الأساسية لأصحاب الرؤية الاسلامية المعاصرة. فهم حين يؤكدون مبدأ الشورى في تقرير أمور المجتمع، ويقنعون بذلك، ويتخيلون أنهم حسموا الأمر، فهم في الواقع يتهربون من مناقشة موضوعات أساسية أهمها:

هل الشورى التي يتحدثون عنه كمبدأ اسلامي تمثل المنطلق الأول تختلف عن الممارسة الديمقراطية المعروفة في المجتمعات الليبرالية؟ واذا كانت تختلف ففيم الاختلاف؟

ونحن نعرف من متابعتنا لأدبيات الحركة الاسلامية أن هذه نقطة خلافية بين التيارات المتصارعة داخلها. فهناك تيار يرفض الديمقراطية رفضا مطلقا باعتبارها غربية المنشأ، ويرى أن يؤسس بدلا منها الشورى على الطريقة الاسلامية.

ثم هناك خلاف شهير آخر: هل الشورى ملزمة أم غير ملزمة؟ وهناك نقطة أخرى: من هم أصحاب الحل والعقد الذين سيستشيرهم الحاكم؟ وهل يتم اختيارهم بالانتخاب أم سيكون ذلك بالتعيين؟

وهكذا هناك عشرات المسائل الغامضة التى كان لابد من تجليتها حتى يتحقق الوضوح الذى يطالب به الدكتور عبد الله النفيسى.

واذا أضفنا الى ذلك، أن أصحاب الرؤية الاسلامية يطرحون أفكارهم باعتبارها بديلة لما هو قائم، فهل مبدأ الشورى ـ كما طرحوه ـ أصلح من كل التراث الدستورى الليبرالى فيما يتعلق بالانتخابات الحرة، وتشكيل المجالس المحلية والنيابية، ومبدأ الفصل بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، والتى تحدد سلطات الملك أو رئيس الجمهورية، وتحدد القرارات التى يمكن له ـ فى حالة الطوارئ ـ أن ينفرد بتقريرها وهى حالات قليلة على كل حال، وعلاقته بالمجلس النيابى أيا كان شكله؟

ان الدكتور كمال أبو المجد فقيهنا الدستورى البارز هو بالذات بحكم تخصصه فى القانون الدستورى، وبحكم ابحاثه القيمة هو أستاذنا فى هذا الموضوع. ولكن فى الواقع وهو يصوغ المنطلقات التى اتفقت عليها مجموعة النقاش، نسى صفته الأكاديمية، وتجاهل علمه الغزير، وتحدث بلغة الداعية السياسى للحركة الاسلامية. ولو لم يكن هذا صحيحا فكيف

وافق على أن يكون مبدأ الشورى ـ هكذا بغير تحديد واضح ـ يصلح أن يكون بديلا لتراث الانسانية الزاخر في مجال الحكم ورقابة الشعب من خلال مجالسه المنتخبة على قرارات الحكومة، بل وفي مجال تقييد سلطة الملك أو الرئيس بنصوص الدستور ذاتها؟

ونفس النقد ينطبق على المنطلق الثاني وهو كما صاغه البيان «مبدأ مسئولية الحكام عن أعمالهم» وهو يعلم تمام العلم أنه نتيجة لفساد الحكام عبر فترات طويلة من التاريخ الاسلامي لم يحدث أن طبق هذا المبدأ. ولكن لنفترض أنه قد طبق من قبل، فما الجديد الذي تقدمه الرؤية الاسلامية المعاصرة بهذا الصدد، اذا ما قورن بالتراث الزاخر في الفقه الدستوري الوضعي فيما يتعلق ليس فقط بالنظريات التي حددت ضوابط مسئولية الحكام، ولكن أهم من ذلك في الممارسة. ولقد رأينا في السنوات الأخيرة في عديد من البلاد الليبرالية إعمالا لهذا المبدأ ابتداء من رؤساء الجمهوريات الي الوزراء وسؤالنا البسيط: ترى هل يمكن اعمال هذا المبدأ في أي من المجتمعات الاسلامية المعاصرة التي ترفع شعار تطبيق الشريعة الاسلامية؟

والمنطلق الثالث وهو مبدأ سيادة التشريع المستمد من مصادره الاسلامية على كل سلطة في الجماعة. وهو مبدأ مقرر في الدستور المصرى الذى ينص على ان مبادئ الشريعة الاسلامية هي المصدر الأساسي للتشريع. ومع ذلك فهذا المنطلق لأهميته القصوى كان يحتاج من البيان الى معالجة أوفى، بحكم كل ما أثير من جدل في السنوات الأخيرة حول تقنين الشريعة الاسلامية. وهو موضوع خلافي أسهم في مناقشته كثيرون ممن لم يتلقوا التدريب القانوني الكافي، بل وبعض اساتذة القانون الذين تحمسوا

حماسا شديدا لهذا الاتجاه، وكان حصاد جهدهم استبدال المصطلحات القانونية المتداولة بمصطلحات قديمة مستمدة من الفقه الاسلامى. واذا اضفنا الى ذلك أن هناك ميادين كاملة لم يسبق للفقه الاسلامى ان تعرض لها على وجه الاطلاق، لأنها نتاج التطور الاقتصادى والعلمى والتكنولوجى الحديث والمعاصر، تصبح الدعوة الى تقنين الشريعة الاسلامية تحتاج الى مناقشة أوفى، على ألا تغلب العاطفة الجياشة الاعتبارات القانونية الفنية فى الموضوع، وألا تلفق الحلول تلفيقا، وألا يكون الهدف هو مجرد رفض التراث الوضعى القانونى الزاخر. وهذا التراث لم يأت من فراغ، وانما هو ثمرة تطور قانونى طويل المدى يعرف مراحله وسماته الأساسية أساتذة تاريخ القانون. ويمكن التأكيد على أن الشريعة الاسلامية فى عهدها الزاهر كانت من بين مصادر هذا التراث.

ونأتى للمنطلق الأخير وهو مبدأ احترام حقوق الأفراد وحرياتهم. ولسنا فى حاجة الى أن نؤكد على أن هذا المنطلق المصاغ بهذه الدرجة من التعميم، لايمكن له أن يرقى الى تراث حماية الحريات الزاخر فى المجتمعات المتقدمة، والتى تعرف المحاكم الدستورية التى تضع الضوابط الملزمة فى هذا المجال والتى تراقب تطبيق القانون.

وحين تساءلت ترى ماهو الجديد فى هذه المنطلقات، ولماذا اذا كانت فى أغلبها خبرات انسانية عامة تستند الى مصادر متعددة، يطلق عليها منطلقات اسلامية، فإن الدكتور أبو المجد يتعجب من هذا التساؤل، ويقول أى جديد كنت انتظره؟

والنقطة الأساسية هنا أن هذه الرؤية الاسلامية المعاصرة تطرح نفسها

كبديل لما هو قائم، فإذا جاءت تكريسا لما هو موجود وإقراراً به، فليس هناك في الواقع أي مبرر لطرحها على الساحة السياسية والفكرية.

الحاجة العالمية الى الاسلام

وقد قررت في نقدي للبيان أن ماورد به أن الحاجة الى احياء قيم الاسلام ونشرها قد صارت حاجة عالمية لافكاك للمسلمين من النهوض لأداء مطالبها نوعا من انواع الإدعاء، بالنظر الى التخلف المادي والفكري في المجتمعات الاسلامية المعاصرة، والتي تدعو الى أن نركز طاقاتنا على القضاء على تخلفنا بدلا من الزحف الفكري الى المجتمعات المتقدمة. غير ان الدكتور أبو المجد يرى أن في ذلك «تعبيرا عن أزمة حقيقية تمر بها الأمة، تآكلت فيها العزائم، وتقازمت الهمم، واستولى على النخب المثقفة من ابنائها احساس عميق وحزين بحتمية الهزيمة والتبعية للآخرين..».

وليس عندي رد على هذه المرثية التي صاغها الدكتور أبو المجد بأسلوبه البليغ، والتي نعى فيها على المثقفين هبوط همتهم، وعدم قيامهم بمهمة التبليغ برسالة الأمة، سوى ما أورده بهذا الصدد الدكتور عبد الله النفيسي وهو من رموز الحركة الاسلامية.

يقول النفيسي وأنا اقتبس «والذي يتأمل نتاج المطبعة الاسلامية وفكر الدعوة اذا جاز التعبير، يلحظ بعض التصورات الخاطئة المبثوثة بين الاسلاميين ومنها ان هذا العالم يعيش في حالة فراغ فكري وروحي وقيمي وحضاري. وان الحركة الاسلامية جاءت لتملأ هذا الفراغ وتسده. كذلك تنتشر بين الإسلاميين مقولة مؤداها ان العالم يعيش حالة من الفوضى

الفكرية والثقافية والقيمية وان الحركة الاسلامية مناط بها تصحيح هذه الفوضى، ووضع الأمور في نصابها الصحيح. وهذه تصورات في حاجة الى مراجعة، فالحركة لا تتحرك في فراغ بل في عالم مكتنز ومزدحم ـ وربما اكثر من اللازم أو اكثر من طاقته الاستيعابية ـ بالأفكار والقيم ومشاريع الخلاص الروحي والمادى والوطني.. ثم ان هذا العالم ـ موضوعيا ـ يعيش اليوم أرقى درجات التنظيم والنظام وربما تكون هذه هي العبقرية البارزة لهذا العصر، بقى أن تتجه هذه العبقرية في اتجاهات لا تروق لنا لايعني البتة ان العالم يعيش في حالة من الفوضى العامة»

ترى ماهو سر الاختلاف بين رمزين بارزين من رموز الحركة الاسلامية في هذا الموضوع الأساسي؟ ربما لأن الدكتور كمال أبو المجد كان مشغولا في البيان بالدعوة، في حين أن الدكتور النفيسي كان معنيا بالنقد الذاتي للحركة الاسلامية مما جعله يجابه الواقع المعاصر، ويعترف بسماته البارزة ولا ينفيه. وبعد، لقد دعاني استاذنا أبو المجد، الى أن افصح عن نقدى للبيان، وها أنا قد فعلت، في ضوء تقديرى البالغ لشخصه وعلمه ولدوره الثقافي الرائد في بلادنا، مما جعله محل اجماع كافة التيارات السياسية على اختلافها، بحكم رؤيته العصرية، وقدرته الفذة على الحوار الذى لا يفسد للود قضية.

(٤٥)

أزمة المشروع الإسلامى المعاصر

يمر المشروع الاسلامى بأزمة لاشك فيها. ونقصد بهذا المشروع الحركة الاسلامية التى ظهرت فى ربوع الوطن العربى منذ أكثر من ستين عاما، وربما كان الأخوان المسلمون ـ بحكم انتشارهم فى عديد من البلاد العربية ـ هم الممثلين الرواد لهذه الحركة. والأزمة التى نتحدث عنها لاتتعلق فقط بالسلوك العملى لانصار هذا المشروع، الذى جعلهم يصطدمون بالسلطة فى عديد من البلاد العربية، صداما داميا فى بعض الاحيان، بل هى فى المقام الأول أزمة تتعلق بالمنطلقات النظرية لهذا المشروع، وبرؤيته للعالم، وبنظرته إلى نفسه، وباتجاهه ازاء الغير.

وربما كانت هذه الأزمة العميقة هى التى دفعت بمجموعة من المفكرين والقادة الاسلاميين البارزين إلى أن يحتشدوا باجتهاداتهم فى كتاب واحد يمارسون فيه النقد الذاتى. وهى محاولة جسورة لأن النقد الذاتى ـ هذا الفصل الغائب من التراث السياسى والفكرى العربى المعاصر ـ نادرا ما تمارسه الحركات السياسية العربية.

* الاثنين: ٢٧ / ٦ / ١٩٩٤.

وهذا الكتاب الهام حرره وقدم له الدكتور عبد الله النفيسي المفكر الاسلامي الكويتي المعروف، وشارك بدراساته وأبحاثه كوكبة من أبرز رموز الحركة الاسلامية، من بينهم توفيق الشاوى، وحسان حتحوت، وصلاح الدين الجورشي، وفريد عبد الخالق وحسن الترابي وطارق البشرى. وبغض النظر عن الاصطدام المتكرر بين الحركة الاسلامية والسلطة في عديد من البلاد العربية، فقد كان يمكن اقامة حوار معها، تجريه كافة فصائل المجتمع المدني من أحزاب وقوى سياسية ومثقفين بل وممثلين للسلطة، غير أن امكانية الحوار - في مصر على الأقل - قد ضاعت بعد أن علا صخب موجات الارهاب الاجرامي، وارتفع دوى القنابل، وطلقات الرصاص التى لم توجه فقط إلى رموز السلطة أو إلى الكتاب والمثقفين العلمانيين، ولكنها وجهت في الواقع إلى صدر الوطن ذاته، متعمدة تخريب اقتصاده وزعزعة أمنه واستقراره.

ووفقا لتقسيم سائد انقسمت الحركة الاسلامية إلى فريقين: الأول ويطلق عليه التيار المتطرف، والثاني ويطلق عليه التيار المعتدل. وبذلك على أساس أن الأول يتبنى نظرية متكاملة في استخدام العنف لقلب النظام وانشاء الدولة الاسلامية على انقاضه، والثاني يستنكر العنف ويؤمن باتباع الوسائل السلمية والمناهج الديمقراطية لتحقيق نفس الهدف، وهو انشاء الدولة الاسلامية. وكأن الخلاف هنا هو في التكتيك وليس في الاستراتيجية. وهناك بعض الباحثين والمحللين الذين لا يقبلون هذا التصنيف على اساس ان الحركة الاسلامية واحدة، وأن مانشهده هو مجرد توزيع للأدوار لتحقيق نفس الأهداف.

ونحن لانريد أن نتبنى هذا الرأى، بل إننا - على العكس - وهذا قد يبدو غريبا لأول وهلة نقرر أن المشروع الاسلامي التكفيرى الارهابي هو

وحده الذى يمتلك مشروعا متكاملا، لأنه ينطلق من مسلمات نظرية متماسكة، وسلوك انصاره العملى فى الساحة، ماهو الا ترجمة لهذه النظرية، فى حين أن التيار الاسلامى المعتدل ـ الذى يمثله الاخوان المسلمون ـ لايمتلكون أى مشروع لأنهم فى سعيهم إلى القبول الاجتماعى والسياسى ـ تنازلوا علنا عن كثير من المبادئ التى انطلقوا منها منذ أكثر من نصف قرن تحت شعار الاسلام دين ودولة، ومن هنا يبدو التهافت النظرى لحركتهم السياسية فى الوقت الراهن.

حضور المشروع التكفيرى

المشروع التكفيرى حاضر فى الساحة بحكم شيوع أفكاره المتطرفة لدى جماعات اسلامية متعددة. ونظرا لأنه لجأ إلى الارهاب الاجرامى السافر الذى تواترت حوادثه فى السنوات الأخيرة، وتعددت جبهاته، وتعاظم عدد ضحاياه سواء من اعضاء الجماعات الارهابية ذاتها، أو من قوات الشرطة أو من المواطنين الأبرياء.

هذا المشروع خرج من صلب جماعة الاخوان المسلمين بحكم ان المنظر الاكبر له هو سيد قطب، الذى كان قطبا بارزا من أقطاب الاخوان المسلمين. وسيد قطب هو الذى صاغ لأول مرة نظرية فى العنف السياسى من وجهة نظر اسلامية تقوم على تكفير الدولة والمجتمع، ويسم العصر كله بأنه عصر جاهلى، وأبعد من ذلك تدعو إلى قلب النظم السياسية القائمة بالقوة المسلحة. وبدت خطورة هذا المشروع التكفيرى حين خرج انصاره من حيز الفكر والايمان بأفكاره، إلى ساحة العمل الارهابى تطبيقا لهذه النظرية.

وتلزمنا الأمانة التاريخية أن نقرر أن قيادة الاخوان المسلمين اعترضت على نظريات سيد قطب واجتهاداته، وأصدر المرشد العام للإخوان المسلمين المستشار حسن الهضيبي بيانه الشهير «دعاة لا قضاة». واستمر التيار الاسلامي المعتدل في تبني هذا الاتجاه وحرص على اصدار بيانات يستنكر فيها العنف، وإن كانت بعض فصائله ورموزه، لجأت إلى استخدام عبارات ذات دلالة، لكي ترفع المسئولية جزئيا عن الجماعات الارهابية بحديثها عن ضرورة وقف العنف والعنف المضاد. ويقصدون عنف الجماعات الارهابية ويشيرون بالعنف المضاد إلى تطبيق السلطة للقانون، فيما يتعلق بالقبض على الارهابيين ومحاكمتهم واصدار الاحكام على من يثبت ارتكاب جرائم في حقهم وتنفيذ هذه الاحكام.

ومما لاشك فيه أن شيوع الجرائم الارهابية الوحشية واطلاق النيران والقاء القنابل في غمار عمليات مخططة بغير تمييز، وسقوط عشرات الضحايا من رجال الأمن ومن أفراد الشعب البسطاء، كل ذلك خلق إجماعا قوميا على الاستنكار الشديد لجرائم العنف السياسي، خصوصا بعدما تبين أن هناك شبكات دولية تمول وتتصل بالعناصر الارهابية الداخلية، وعندما ظهرت أهداف الجماعات الارهابية في حوادثها الأخيرة، والتي تتمثل في التخريب الاقتصادي والترويع الجماهيري وهز الاستقرار السياسي، باعتبارها خطوات اساسية تمهد لانشاء الدولة الاسلامية كما يزعمون ويخططون. وإذا كانت موجات الارهاب قد انحسرت في الآونة الأخيرة نتيجة للنجاح المشهود لقوات الشرطة في التخطيط الجيد لاجهاض الحوادث الارهابية قبل وقوعها، وفي اختراق هذه الجماعات، فلا شك أن هذه خطوات حاسمة في سبيل مواجهة ظاهرة العنف السياسي، غير أنها لاتكفي بذاتها. فنحن

أمام جماعات كبيرة من الناس تعتنق فكرا مشوها يميل إلى التطرف والعنف ويتبنى استخدام القوة كأداة للتغيير الاجتماعي. وهذه الجماعات تعيش فى ظل مناخ فكرى زاخر بالتأويلات المنحرفة للنصوص الدينية. والمواجهة الأمنية وان كانت ضرورية فإنها ليست كافية ومن هنا أهمية صياغة سياسة ثقافية متكاملة، تستطيع بآلياتها أن تنفذ إلى قاع المجتمع، ولاتقنع فقط بمخاطبة الشرائح الطافية على السطح. وهذه السياسة لابد أن تعتمد على ثقافة الصورة، وتستخدم بذكاء كل وسائل الميديا الحديثة ولاتقنع باصدار الكتب في بلد ترتفع فيه نسبة الأمية إلى معدلات عالية، أو بإلقاء المحاضرات. ولعل ما أذيع في التليفزيون من اعترافات بعض التائبين وصداها العميق بين كل طبقات المجتمع، شاهد على مانقول. غير أنه ليست هناك سياسة ثقافية تهدف إلى تغيير الاتجاهات والقيم والأفكار المنحرفة يمكن أن تنجح بغير سياسة اجتماعية واقتصادية متكاملة. ويجابهنا بهذا الصدد عشرات الآلاف من الشباب المحبط واليائس الذى يحتاج إلى نظرية جديدة تتسم بالفعالية في التفاعل والتعامل مع مشكلاته.

حضور المشروع التكفيرى الإرهابى لاشك فيه، بحكم نزوعه إلى العنف والذى يؤدى إلى سقوط عشرات الضحايا غير أنه يمكن القول بأن الذى ساعد على حضوره بقوة في السنوات الأخيرة هو غياب المشروع الاسلامى المعتدل.

غياب المشروع الاسلامى المعتدل

نتيجة لنزوع المشروع التكفيرى الإرهابى للعنف حوصر المشروع الاسلامى المعتدل واضطر الى أن يتخذ مواقف دفاعية دراءا للشبهات ونفيا لأى صلات بينه وبين انصار المشروع التكفيرى الارهابى. ومع أن هذا

المشروع منذ بداياته كان هدفه الاستراتيجي تأسيس دولة دينية تطبق شريعة الله تحقيقا لشعارهم الشهير الإسلام دين ودولة، لكي تحل محل الدولة العلمانية التي تفصل بين الدين والدولة، إلا أنه تحت تأثير الحضور الثقيل للمشروع التكفيري الارهابي تم التنازل عن الهدف المعلن وهو انشاء الدولة الدينية الاسلامية، وبدأ الخطاب يتحدث عن أن الهدف هو انشاء دولة مدنية وليست دينية، بمعنى دولة لايتحكم في مقاليد أمورها رجال الدين. ومع تعمق التعددية السياسية بعد انتهاء الحكم السلطوي، لم يتجاسر انصار المشروع الاسلامي المعتدل على أن يواصلوا اعلان تمسكهم بآرائهم القديمة في النظام السياسي، التي كانت لاتقبل الحزبية ولا الأحزاب، وترفض بشدة فكرة تداول السلطة بعد وصول الإسلاميين للحكم.

وأخذ هذا التطور التكتيكي سنوات طويلة، إلى أن تم اعلانه بواسطة الإخوان المسلمين، في مذكرة موجزة صدرت في شهر مارس ١٩٩٤ بعنوان «موجز عن الشورى في الاسلام وتعدد الأحزاب في المجتمع المسلم» ولغة المذكرة خليط غير متجانس من المصطلحات الاسلامية والمصطلحات الحديثة، وهي تعكس رغبة شديدة في الاقتراب من قيم التعددية السياسية، والاعلان عن التنازل عن أفكارهم القديمة. ففي المذكرة مثلا بعد التعليق على سورة الشورى، شرح يقرر «ومفهوم ذلك أن الأمة مصدر السلطات» وهي صياغة ليبرالية شهيرة.

والمذكرة لاتقرر أن القرآن الكريم بمفرده هو دستور الأمة، وانما هي تتقدم خطوات أبعد فتقرر «مع التسليم بأن القرآن الكريم والسنة المطهرة هما الدستور الأسمى لحكم المسلمين الذي لايعتد ولايقبل ما خالف

أيهما، فإن الأمة لابد أن يكون لها دستور مكتوب تضعه وتتفق عليه تأخذه من نصوص الشريعة الغراء، ثم من مراميها وغاياتاها وقواعدها الكلية، فيتضمن ما يحقق توازنا بين اختصاص مختلف المؤسسات التي تدير الدولة حتى لايطغى بعضها على الآخر أو يستبد بالأمر دون الباقين.

وهذه الصياغة تحاول في الواقع التسليم بأهمية صياغة دستور للبلاد، بحكم أن الدستور هو عماد أى نظام سياسي معاصر، غير أن هذا الدستور ينبغي - كما تقول المذكرة - أن يستقى من الشريعة الغراء. وأخيرا هناك قبول بالمبدأ الدستورى الوضعي الشهير الذى يتمثل في نظرية الفصل بين السلطات.

وتؤكد المذكرة أخيرا قبول فكرة تعدد الأحزاب في المجتمع الاسلامى، بما يتضمنه ذلك من قبول تداول السلطة بين الجماعات والأحزاب السياسية وذلك عن طريق انتخابات دورية.

ولاشك أنه من الناحية الموضوعية البحتة يمكن القول بأن هذه المواقف الجديدة للاخوان المسلمين تكشف عن مرونة فكرية محمودة، ورغبة في الاندماج في المجتمع السياسي المصرى عن طريق تبنى لغته السائدة وخطابه المهيمن. ولكن كلما أوغل الاخوان المسلمون في هذا الطريق - ونعنى طريق اعلان التخلي عن القناعات القديمة، وتبني قناعات جديدة تبدو أكثر قبولا من باقى فصائل المجتمع المدنى - فهم يفقدون في الواقع تميزهم الذى اشتهروا به، وهذا ما يمثل مشكلة مزدوجة لهم: الأولى تتعلق باستنكار انصار المشروع التكفيرى الإرهابي لمسلكهم، على أساس انهم انحرفوا فكريا وتخلوا عن الثوابت، وقبلوا التعامل مع مؤسسات الدولة «الكافرة» والثانية تتعلق بأنهم بذلك يفقدون السمات الفارقة للمشروع

السياسى البديل الذى كان مطروحا بقوة على الساحة، وقت أن كانوا على قناعاتهم القديمة!

ومن هنا يمكن القول، بأن المشروع الإسلامى المعتدل اذا كان يقبل بالدولة المدنية، وبالدستور وبالتعددية الحزبية، وبتداول السلطة فإن السؤال الذى لابد أن يطرح على انصاره: ما هى مكونات مشروعكم السياسى المتميزة اذن؟

ذلك أن القبول بكل القواعد التى ذكرناها يعد من الأمور البديهية لأى حزب سياسى يعمل بالساحة، وهى بالتالى لاتميز حزبا عن حزب آخر. والسؤال الرئيسى المطروح لايمكن الاجابة عنه بشعار غامض الملامح يفتقر إلى المضمون يذهب إلى أن الإسلام هو الحل!

المشروع الإسلامى المعتدل ـ فى وضعه الراهن ـ لايمتلك فى تقديرنا مشروعا سياسيا واقتصاديا وثقافيا متكاملا. ذلك أنه ليس لديه أى اجابة عن ماهى مكونات النظام السياسى الإسلامى، وماهى النظرية الاقتصادية الإسلامية، وماهو نسق القيم الثقافية التى يصدر عنها فى عالم يموج بالتغيرات، وينزع إلى التوحيد فى ظل الثورة الكونية.

وهكذا تظهر أزمة المشروع الإسلامى بشقيه واضحة جلية، حضور أخذ ينحسر لمشروع تكفيرى ارهابى بعد الاجماع الشعبى على رفضه، وغياب أخذ فى التعمق بالتدريج للمشروع الاسلامى المعتدل بعد أن التف بعباءة التعددية السياسية ولهج لسان انصاره بمفردات الخطاب الليبرالى التقليدى من كون الأمة مصدر السلطات، والقبول بمبدأ تداول السلطة، وهكذا فقد هذا المشروع صوته المتفرد، وانقرضت سماته المتميزة.

(٤٦)

النقد الذاتى للحركة الإسلامية

من مظاهر التقدم الثقافى التى تفتقر اليها فى المجتمع العربى افتقارا شديدا تقاليد النقد الذاتى، التى تقوم على أساس أن من يعملون بالعمل العام سواء كانوا ساسة أو مثقفين أو مفكرين يمارسون أحيانا النقد الذاتى لمسيرتهم السياسية أو الفكرية، اذا أحسوا أنهم أخطأوا أخطاء جسيمة فى تقدير المواقف السياسية أو فى رؤاهم الفكرية التى طرحوها على المجتمع. وممارسة النقد الذاتى ليست مهمة سهلة ولاهينة، لأنها تشترط فى الواقع ممن يخوض غمارها أن يتحلى بالأمانة الفكرية والشجاعة الأدبية التى تجعله مستعدا لمواجهة الرأى العام، معترفا بأخطائه الماضية ومبرراتها، وكاشفا عن توجهاته الجديدة، التى استفاد فى صياغتها من زيادة أفق ادراكه للأمور.

ومما يلفت النظر أن النقد الذاتى كان يستخدم فى ضوء القهر الذى ساد عديدا من الأنظمة الشمولية كوسيلة لعقاب الكوادر السياسية التى تعتبر منشقة عن خط الحزب، وكانت تدفع دفعا لممارسة نقدها الذاتى كوسيلة للتشهير بها وإقصائها عن مواقعها. ومن الوقائع التاريخية الشهيرة بهذا الصدد

* الاثنين: ٤ / ٧ / ١٩٩٤.

أن الفيلسوف المجرى الشهير جورج لوكاش أرغم بواسطة السلطات الشمولية على ممارسة نقده الذاتي علنا ثلاث مرات على الأقل في حياته الحافلة، الزاخرة بالتمرد على الخط الرسمي للحزب، وعلى التطبيق الجامد للماركسية!

خلاصة مانريد أن نؤكده أن النقد الذاتي اذا ما مورس طواعية واختيارا وفي ظل مناخ ديموقراطي يسوده التسامح، يصبح قوة دافعة للتغيير، وأداه فعالة للحوار بين كافة الفصائل السياسية والاتجاهات الفكرية في المجتمع.

ومن حسن الحظ أنه بدأت ـ وخصوصا بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ ـ موجات من النقد الذاتي العربي، سواء مارسه مثقفون في ندواتهم التي تساءلوا فيها عن أسباب الهزيمة وأوجه التقصير، أو مارسته تيارات سياسية متعددة. ومن أبرز هذه المحاولات في النقد الذاتي في السنوات الأخيرة، ذلك النقد الذي مارسته الحركة الاسلامية في محاولة جسورة أشرف على إعدادها ونشرها عالم السياسة الكويتي المعروف عبد الله النفيسي.

كما نشر المفكر الماركسي اللبناني كريم مروة كتابه «حوارات» والذي يتضمن مراجعة لبعض الأفكار الماركسية ورد فعل عديد من المثقفين العرب عليها. كما مارس التيار القومي نقده الذاتي عدة مرات في ندوات متعددة، من أبرزها ندوة عن ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢.

الحركة الاسلامية تراجع نفسها

ما الذي جعل الحركة الاسلامية تنبرى بشجاعة أدبية محمودة لممارسة النقد الذاتي؟ هذا سؤال بالغ الأهمية. الحركة الاسلامية ـ لو اعتبرنا رمزها البارز الاخوان المسلمين ـ مضى عليها في الممارسة أكثر من ستين عاما.

مضى الأعوام جعل فصائل شتى متضاربة فى توجهاتها ومختلفة فى منطلقاتها النظرية تعمل تحت راية الحركة الاسلامية.

ومن هنا يصبح من عدم الدقة تعميم الحديث عن الحركة الاسلامية، لأن فى ذلك ظلما فادحا لبعض فصائلها التى قنعت بالعمل السياسى للدعوة الاسلامية فى إطار الدساتير والقوانين المعمول بها، فى حين أن بعضها الآخر عبارة عن جماعات انقلابية تبنت أسلوب العنف والذى تطور فى الفترة الأخيرة الى ارهاب صريح بدعوى العمل لاقامة الدولة الاسلامية على انقاض الدولة الكافرة!

لذلك فالنقد الذاتى للحركة الاسلامية الذى نتحدث عنه، لابد أولا من تحديد أى فصيل اسلامى هو الذى مارسه. ولو راجعنا الكتاب الذى حرره الدكتور عبد الله النفيسى «الحركة الاسلامية رؤية مستقبلية: أوراق فى النقد الذاتى» (الكويت، ١٩٨٩) لوجدناه يضم دراسات متنوعة لعدد من رموز الإخوان المسلمين سواء ممن كانوا نشطين فى اطارها فى فترة ما، ثم توقف نشاطهم الحركى نتيجة ظروف متعددة، من بينها الخلاف مع القيادة، أو الانشغال بمهن أكاديمية أو غيرها، أو ممن لايزالون يعملون فى اطارها. ولم يمنع هذا المعيار محرر الكتاب من دعوة ثلاثة من المفكرين البارزين ممن ليست لهم صلة تنظيمية بالاخوان المسلمين لكى يسهموا برأيهم أيضا. وقيمة هذه المحاولة فى النقد الذاتى أنها تضم أسماء كبيرة من رموز حركة الاخوان المسلمين من أصحاب النضال المعروف فى سبيل مبادئها، ومن ذوى الخبرة العميقة. تضم هذه المجموعة الجسورة من المصريين الدكتور توفيق الشاوى أستاذ القانون المعروف وصاحب المؤلفات الاسلامية القيمة،

ومن أبرزها على الاطلاق كتابه عن «الشورى»، والدكتور فتحي عثمان أستاذ التاريخ الاسلامى فى احدى الجامعات الأمريكية وصاحب مؤلفات اسلامية معروفة تكشف عن نظرة حضارية واسعة، والأستاذ فريد عبد الخالق وهو من أبرز قيادات الاخوان المسلمين وله استقلال فكرى واضح، والدكتور محمود أبو السعود وهو من القيادات التاريخية للجامعة، والدكتور حسان حتحوت، ومن غير أعضاء الجامعة المؤرخ الكبير الأستاذ طارق البشرى، والكاتب الاسلامى المعروف الدكتور محمد عمارة.

ولدينا بعد ذلك تمثيل طيب لبعض رموز الحركة الاسلامية من بلاد عربية أخرى، الدكتور حسن الترابى من السودان، وصلاح الجورشى من تونس، وخالد صلاح الدين والدكتور عبد الله أبو عزة من فلسطين، وعدنان سعد الدين من سوريا، ومن خارج الاخوان منير شفيق الكاتب المعروف بتعاطفه مع المشروع الاسلامى.

وهكذا يمكن القول أن هذه المجموعة بخبراتها المتعددة وبانتماء أعضائها لبلاد عربية متعددة، يمكن أن تعكس بشكل موضوعى خبرة الاخوان المسلمين عبر تاريخها الممتد، ومن هنا الأهمية الكبرى للملاحظات النقدية التى أبرزها هؤلاء المفكرين والدعاة.

سلبيات الممارسة

إختلفت مناهج الكتاب فى هذه الممارسة الجسورة للنقد الذاتى، وتعددت الزوايا التى ركز عليها كل واحد منهم. ومن أبرز اسهامات هذا الكتاب التوطئة الشاملة التى كتبها د. عبد الله النفيسى، ثم دراسته الممتازة عن جماعة الاخوان المسلمين وهى من أبرز الكتابات التى نشرت مؤخرا عن الجماعة.

وقد استطاع النفيسي في توطئته أن يحدد تسع ثغرات أساسية في ممارسة الحركة الاسلامية وهي على التوالي: غياب التفكير المنهجي ذي المدى البعيد، وغياب نظرية علمية للاتصال بالجمهور لشرح أهداف الحركة ووسائلها، وقصور في التصور الاستراتيجي للحركة ويعني بذلك غياب النظرية المتكاملة في السياسة الدولية والحراك الاجتماعي وتوزيع الثروة والتعايش مع القوى والأنظمة المتباينة والتي يعج بها هذا العالم المتحرك القلق المتحول، وغياب التاريخ الرسمي للحركة الاسلامية، بمعنى أن الحركة الاسلامية لم تؤرخ حتى الآن تاريخا مسئولا عن نشأتها وممارساتها، وعدم العناية بالمتغيرات الجديدة وتأثيرها على الحركة، وغياب البعد الاستشرافي، وسيادة الفكر الحزبي الذي يلزم بالطاعة للقيادة، والصراع المتكرر مع السلطة، وغلبة الخطابة على الفكر، وعيوب جسيمة في التنظيم.

ولايسمح المقام بتفصيل كل نقطة من النقاط، غير أنه يعنينا منها نقطتان: الأولى دعوة النفيسي الحركة الاسلامية لتجاوز الصراع مع السلطة وهو يقول «ثمة خلط واضح في صفوف الحركة الاسلامية بين مفهوم «المعارضة» للسلطة ومفهوم «الصراع مع السلطة وربما على السلطة» ويستطرد ناقدا ممارسات الحركة الاسلامية بعد تمييزه بين البعد الخيرى والبعد السياسي في الممارسة، «أما في البعد السياسي فلم توفق مثل التوفيق الذي حالفها في البعد الأول، وذلك نظرا لغياب الرؤية السياسية الواضحة والدليل النظرى الذى تسترشد به. فمن الواضح في هذا المجال استعدادها الغريزى للصدام مع الفرقاء السياسيين وضعفها في مقاومة الاستدراج للمعارك السياسية الجانبية التي أكلت منذ ١٩٤٥ معظم طاقتها الحركية. أضف الى ذلك الاستخفاف التام الذى تبديه تجاه (الآخر) في الساحة

والجهل الواضح بموازين القوى الفعلية وسيطرة الخطباء فى صياغة العقل العام للحركة عوضا عن الموجهين الفكريين. ويضيف الدكتور النفيسى: «كل هذه العوامل تساعد فى حشد الحركة فى زاوية الصراع مع السلطة وهو صراع لم تحصد منه الحركة سوى المر والعلقم. ولابد من مراجعة كافة المقولات الفكرية والتخريجات النظرية التى تناولت هذا الموضوع فى كتب وكراسات الحركة فى اتجاه حل هذه المعضلة حلا يوفر على الحركة امكانات التحرك السياسى السلمى ضمن معادلات الممكن ودون القفز لعوالم المستحيل. مطلوب شئ من التواضع فى هذا المجال على صعيد الطموح، وشئ من الوعى بالذات المرتكز على أرضية العلمية والموضوعية والواقعية».

وفى تقديرنا أن هذا التحليل ركز على سلبيتين أساسيتين:

الأولى اصطدام الحركة الاسلامية المتكرر مع السلطة فى عديد من البلاد العربية، مما يدعو الحركة الى ضرورة مراجعة أهدافها واستراتيجيتها فى العمل، والثانية ماأطلق عليه النفيسى سيطرة الخطباء فى صياغة العقل العام للحركة عوضا عن الموجهين الفكريين.

ولعل هذا يؤكد النتيجة الأساسية التى خلصنا منها فى مقالنا الماضى عن «أزمة المشروع الاسلامى المعاصر». ذلك أنه بعيدا عن الشعارات الزاعقة والغامضة فى نفس الوقت، يصعب أن نضع أيدينا على منظومة فكرية متماسكة للاخوان المسلمين. ويمكن القول أن الحصاد الفكرى للحركة بالغ الضعف، ويكاد ألا يكون موجودا على الساحة الفكرية.

ويركز الدكتور حسان حتحوت فى مقالته «تشخيصات ووصايا للحركة الاسلامية» على نقد بعض تصرفات الجماعات الاسلامية ومنها «انفاق

الحمر والطاقة فى فرعيات مختلف فيها بدلا من كليات متفق عليها، ومنها الجنوح الى العنف من غير أى سند اسلامى، ويختم نقده بقوله «إن المشاكل التى سردها هى أعراض للمرض الأصيل، هذه أعراض الانغلاق وستظل معنا حتى تؤدى دينا ظل فى ذمتنا قرونا متطاولة، وهو أن نكتب الفصل الذى وئد من فصول فقهنا: فقه الحرية»

ويضع المفكر الاسلامى التونسى صلاح الجورشى يده على سلبية أساسية فيقول «أما اليوم فإن الخطاب الاسلامى فى عمومه لم تتضح معالمه حتى لدى أصحابه، فما بالك عند النخبة والجماهير. ولهذا تراه لدى الاسلامى وعند غيره لا يخرج عن صورتين:

- إما هيكلية ضبابية مشحونة بالعقيدة والطموح، ويغمرها الشعار والتضامن والمنزع الأخلاقى ونقد الآخر وتوظيف الأزمة والانغماس فى الممارسة بتضخيم فقه الحركة على الفكر والتحليل، والمراهنة على الحلم والأنتظار.

- وإما هيكلية تاريخية مسكونة بالتراث، كل حسب فرقته ومذهبه ومراجعه ومصادره، حيث تتجمع من جديد معلومات عن أصول الدين وأصول الفقه، لتختلط بالتصوف ورواية التاريخ رواية متقطعة وانتقائية مع «تجديد» فى صيغ التعبير والاخراج» ويخلص الجورشى الى أن افتقار خطاب الحركات الاسلامية الى الوضوح والصلابة النظرية فى مواجهة التحديات المعاصرة هو الذى يدفعها الى نهايات ثلاث:

١ - الانغماس فى كتب التراث بحثا عن أجوبة لتساؤلات الحاضر.

٢ - تسطيح الصراع الفكرى والايديولوجى الدائر بينها وبين بقية الأطراف معها جزئيا أو جذريا.

٣ ــ وعندما تضغط الأحداث، وتجد الحركات الاسلامية نفسها مضطرة للتعريف ببرنامجها الاصلاحي، تعمد الى التلويح بتطبيق الشريعة، وتخوض معركة حامية الوطيس من أجل الحدود ومنع المحرمات كالخمر والملبس والحيلولة دون احداث تغييرات في قوانين الأحوال الشخصية، والقضاء على الربا بالعمل على ما يسمى بالبنوك الاسلامية، وشن الحملات الاعلامية والمسجدية ضد البرامج التليفزيونية. وبهذا تصل الحركات الى أقصى عطاءاتها الفكرية والسياسية، أى الافصاح عن بدائلها المجتمعية.

هذه عينات ممثلة من النقد الذاتي للحركة الاسلامية التي مارسته هذه المجموعة المرموقة من رموز الحركة الاسلامية.

غير أن الكتاب يضم أيضا اسهامات بعضها مغال في المثالية، والآخر يحلم ببناء امبراطورية اسلامية من خلال بناء حركة عالمية اسلامية كما يظهر من اسهام الدكتور حسن الترابي، وبعضها دراسات تاريخية رصينة أبرزها اسهام طارق البشرى عن «الملامح العامة للفكر السياسى الاسلامى في التاريخ المعاصر»، وبعضها يكاد يكون اعتذارا من الكاتب عن خوضه في الموضوع بغير ماض في الحركات الاسلامية يؤهله لذلك، ومثالها مقالة د. محمد عمارة «من مظاهر الخلل في الحركات الاسلامية المعاصرة» غير أنه وبالرغم من تفاوت مستوى الدراسات المقدمة فيما يتعلق بجسارتها في ممارسة النقد الذاتي، فلا نملك الا أن نحيي الدكتور النفيسي وسائر الذين أسهموا معه في هذا الكتاب الهام، مؤكدين أن ممارسة النقد الذاتي هي الخطوة الأولى لممارسة حوار متعدد الأطراف بين سائر الفصائل السياسية والفكرية في المجتمع العربي.

(٤٧)

نحن والفكر العالمى

نتيجة لتطورات فكرية وسياسية واقتصادية شتى، لم يعد هناك مجال للتفرقة بين فكر غربى وفكر شرقى. اختلطت الأوراق، وتداخلت المفاهيم، وتفاعلت النظريات المتعارضة مع بعضها البعض بصورة غير مسبوقة، وأصبحنا أمام فكر عالمى يموج بالحركة، ويثرى بالتجديد، ويزداد تحديد سماته من خلال الخلاف والتناقض بين الافكار، ومحاولات التأليف بينها.

لم يعد السؤال الرئيسى الآن كما كان من قبل فى عهد الاستقطاب الايديولوجى بين الرأسمالية والماركسية ما هو مصدر الفكرة؟ أصبح السؤال: ما هو مدى صدق الفكرة، وقدرتها على التأثير الايجابى على الواقع، سواء فى مجال الحرية بكل معانيها وتجلياتها، أو فى مجال توسيع الفرص الانسانية واشباع الحاجات الاساسية.

غير أنه ليس معنى ذلك على وجه الاطلاق اختفاء المعايير الايديولوجية التى كانت تستخدم من قبل للحكم على صحة الأفكار أو خطئها، الا أنها أصبحت نسبيه ولم تعد مطلقة.

---

* الأهرام: ١١/ ٧ / ١٩٩٤.

وقد أتيح لي من خلال رحلة أوروبية زرت فيها لندن وباريس أن ألمس بطريقة عينية كل ما أشرنا اليه من تحولات. في لندن حيث نظم الأهرام أسبوعا ثقافيا بمناسبة مرور عشر سنوات على صدور «الاهرام الدولي» نظمت مجموعة من المحاضرات حول العرب والنظام العالمي، ودعا مجموعة من الاساتذة والباحثين لإلقائها على جمهور يتشكل أساسا من الجالية العربية في لندن بكل ما تضمه الجالية من سفراء وأساتذة وباحثين ومتخصصين، وعدد كبير منهم مقيم في لندن منذ سنوات، وبعضهم يلم الماما واعيا بتحولات الفكر العالمي، بالإضافة الى عدد من الباحثين والمثقفين الأجانب.

وقد قمت بإلقاء المحاضرة الافتتاحية وكان موضوعها سقوط النظريات السائدة وتحدى حوار الحضارات، وأثارت الأفكار التي عرضت مناقشات واسعة المدى، شملت في الواقع كل ما يحفل به المناخ الفكري الراهن سواء على النطاق العالمي أو على النطاق الاقليمي العربي.

كانت المحاضرة في الواقع تلخيصا مركزا لنتائج دراسة ممتدة قمت بها في السنوات الماضية وهي عبارة عن ثلاثية حاولت فيها قراءة المناخ الفكري العالمي الجديد بعد انتهاء عصر الحرب الباردة وسقوط الاتحاد السوفيتي وانهيار الكتلة الاشتراكية.

الحلقة الأولى من الدراسة كانت عن «تغيير العالم»: جدلية الصعود والسقوط والوسطية»، والحلقة الثانية كانت عن «الثورة الكونية وبداية الصراع حول المجتمع العالمي» والحلقة الثالثة كانت عن «تحدى صراع الحضارات».

لقد انطلقت الدراسات الثلاث من فرضية أساسية مبناها أن النماذج الفكرية ـ سواء اتخذت شكل نظريات أو فروض أو قوانين عامة ـ التى تعودنا ان نفكر في ضوئها ونحن نحلل الأحداث العالمية والاقليمية والمحلية في عصر الحرب الباردة قد سقطت، ولم تعد صالحة لتشخيص الظواهر، أو تفسيرها أو التنبؤ بمسارها. وأصبحنا كباحثين في العلوم الاجتماعية، أو محللين أو سياسيين أو مثقفين أو حتى صانعي قرار، في حاجة ماسة الى قوالب نظرية جديدة تحكمها اتجاهات مستحدثة تكون أقدر على الكشف والتحليل، وأكثر كفاءة في التنبؤ بمسارات المستقبل. وربما يكمن في هذه العبارة الاخيرة جوهر التحدى الفكرى في العالم في الوقت الراهن: قدرة النظريات على الكشف والتحليل، وكفاءتها في التنبؤ.

فيما يتعلق بقدرة النظريات على الكشف والتحليل، فإن المعركة الدائرة اليوم لا تركز على صياغة نظريات بديلة لتلك التى سقطت، ولكن أصبحت المسألة جوهر التحدى هى هل يمكن في الوقت الراهن حيث تنهمر الاحداث العالمية من كل صوب، وتهب الاحداث العنصرية، وتتصاعد النزعات القومية المتطرفة، وتشتد موجات الأصولية الدينية، وتتزايد أحداث العنف السياسى التى تتصاعد لمرتبة الحرب الاهلية في بعض الاحيان، أن يصوغ الباحثون نظريات قادرة على تفسير كل هذه الاحداث؟ الإحساس العام بين الباحثين والمثقفين أننا نشهد حالة انهيار عالم قديم، بكل ما يصاحب ذلك من تفسخ وتفكك، وبكل ماتحفل به حالات الانهيار من تشتت فكرى. ومن هنا فنحن في حاجة اولا لكى نفهم ماهى أسباب الانهيار، قبل ان نتجاسر وندعى القدرة على صياغة نظريات جديدة سواء في العلاقات الدولية أو في السياسة المقارنة عموما. لسبب بسيط هو إن الظروف الموضوعية لصياغة نظريات جديدة لم تتكامل بعد. نحن مازلنا في

محاولة لفهم اسباب الانهيار للعالم القديم، وفى هذا المجال هناك خلافات شتى بين العلماء والباحثين.

مظاهر الانهيار

غير أنه ينبغى علينا أولا أن نرصد ونحدد مظاهر الانهيار قبل أن نتطرق الى الخلافات العميقة بين الباحثين حول أسبابها.

من بين مظاهر الانهيار الأساسية أزمة الدولة القومية، وفشلها الواضح فى التعامل مع الجماعات العرقية المنضوية تحت لوائها، وقد يكون ذلك لأنها ـ حين نشأت ـ لم تنشأ بطريقة ديمقراطية، وانما نشأت باستخدام أدوات القهر السياسى، ولم تلق بالا الى الخصوصيات الثقافية لجماعات متعددة من السكان. كان الهاجس الاساسى هو توحيد السوق الرأسمالية من خلال بناء كيانات سياسية متماسكة تأخذ شكل الدول القومية القادرة على إذابة التناقضات بين المجاميع السكانية ذات الأصول العرقية المختلفة، والتوجهات الثقافية المتباينة. بسقوط الاتحاد السوفيتى وانهيار الكتلة الاشتراكية، ظهر فشل الدولة القومية باديا للعيان، من خلال حركات الانفصال التى تمت، وعمليات التفكك الواسعة المدى التى أخذت طريقها الى كيانات سياسية كبرى لم يكن أحد يظن أنها يمكن أن تنحل بهذه السرعة الخاطفة التى أذهلت الباحثين فى العالم قاطبة.

وهذه الدعوات الانفصالية التى حققت اهدافها بالانسلاخ عن دول كبرى، وتكوين دول جديدة اعترف بها المجتمع الدولى، تمت بصورة سلمية فى بعض الأحيان، ولكنها تتم الآن بصورة عنصرية ودموية فى أحيان أخرى، ولعل تفكك يوغسلافيا، وحرب التطهير العرقى البربرية التى

تمارسها الصرب ضد المسلمين في البوسنة والهرسك أبلغ دليل على ما نقول.

وهكذا يضاف الى مظاهر الانهيار، العنصرية القبيحة التي هي أحدى المصاحبات لعملية فشل الدولة القومية. ومن هنا ليس غريبا ان نجد تركيزا شديدا في أدبيات العلوم الاجتماعية في الوقت الراهن على العنصرية بكل جوانبها. وهي تشغل العقل العالمي لأن لها تجليات متعددة. فبعض تجلياتها راجعة كما قلنا لازمة الدولة القومية وفشلها، غير ان بعضها الآخر، يرجع للبطالة الممتدة في المجتمعات الصناعية المتعددة، والاتجاهات السلبية من سكانها ازاء العمال الاجانب، الذي يسود في الإدراك العام أنهم منافسون في سوق العمل. بالإضافة الى عاداتهم وقيمهم الثقافية الغريبة على نسق القيم الغربي، مما يولد عداء ثقافيا لهم، سرعان ما يتحول الى عداء سياسي، قد يترجم الى سياسات تهدف الى الحد من الهجرة، أو تغيير قوانين الجنسية، أو تشجيعهم على العودة الى بلادهم الأصلية، أو حتى طردهم طردا من البلاد. هذه هي الاوضاع في فرنسا على سبيل المثال حيث توجد اعداد كبيرة من العمال العرب المسلمين الذين قدموا أساسا من بلاد المغرب العربي، أو في ألمانيا حيث تعيش جالية ضخمة من العمال الأتراك، الذين شجعوا في الخمسينيات لكي يهاجروا للإسهام في إعادة بناء ألمانيا. والآن بعد أن تم البناء، ظهرت علامات الصراع الثقافي، وبرزت العنصرية الجديدة في شكل أحزاب نازية جديدة تدعو الى طردهم، وتمارس الاعتداءات اليومية عليهم.

اذا كانت أزمة الدولة القومية بكل ما صاحبها من نزعات وحركات انفصالية، وظهور العنصرية بشكل بارز من جديد من علامات انهيار العالم

القديم، فإن بروز النزعات القومية المتطرفة والتيارات الاصولية الدينية يمكن أن تضاف الى القائمة ايضا.

وإذا كان من المتفق عليه بين الباحثين أن فكرة القومية كانت هي الأساس الذى قامت عليه الدولة ـ القومية الاوروبية ابتداء من القرن السابع عشر فصاعدا الى القرن العشرين، فإنه يمكن القول أن القومية في بداياتها قامت على مسلمات مقبولة، أهمها أن العالم كما هو ـ أو كما ينبغى أن يكون ـ مقسم الى أمم، وأن الأمة هى الاساس الوحيد المقبول لكى تشيد الدولة ذات السيادة على أساسه، وهي بالتالى تصبح المصدر الرئيسى للسلطة الحكومية.

غير أننا نتحدث عن صور القومية المتطرفة التى أخذت في التصاعد فى الوقت الحاضر، والتى لاتقنع باثبات الذات القومية وتوكيدها، ولكنها تنزع الى إثارة العداء مع الآخرين، سواء انطلاقا من صورة متضخمة عن الذات، أو عن نظرة دونية ازاء الآخر، بكل ما يترتب على ذلك من صراعات سياسية كبرى. وإذا أضفنا الى ذلك صعود التيارات الأصولية التى قد تمتزج مع نزعات قومية متطرفة كما هو الحال بالنسبة للنظام الايرانى الراهن على سبيل المثال، فإنه يمكن تقدير خطورة هذه النزعات على كل من الامن الاقليمى والامن العالمى.

أسباب الانهيار

اذا كنا قد عددنا أبرز مظاهر الانهيار للعالم القديم، فإنه من الصعوبة بمكان الاتفاق على أسباب الانهيار، نتيجة لتعدد الممارسات السياسية والاقتصادية والثقافية على مدى القرن العشرين، بكل ما حفلت به من

تجارب متنوعة، تجعل الالمام بها مسألة صعبة فما بالك بالتعميم حول أسباب فشلها؟

ومع ذلك فيمكن الاشارة الى عدد من الأسباب التى قد تكون كامنة وراء فشل عديد من الممارسات. وربما يكمن السبب الاول فى أن الدولة القومية حين نشأت قامت على أساس التوحيد السياسى القسرى الذى رئى أنه ضرورى، لجماعات ثقافية متباينة، ويبدو أن سياسة «بوتقة الصهر» التى حاولت بعض الدول القومية تطبيقها، والتى كانت تهدف الى تقليل الفروق اللغوية والثقافية بين الجماعات المتعددة، لم يتم التخطيط لها أو تنفيذها بصورة ديمقراطية. لقد ساد فى كثير من البلاد تجاهل الخصوصيات الثقافية لبعض الجماعات أو الأقليات، وحاولت الدولة القومية تطبيق سياسات إكراهية لتذويبهم فى المجموع الكبير. ووصلت الحماقة السياسية فى بعض البلاد الاشتراكية وعلى رأسها الاتحاد السوفيتى الى محاربة الاديان، ومحاولة فرض الإلحاد على الناس، بما صاحب ذلك من تجميد أو إلغاء للمؤسسات الدينية، واضطهاد المتدينين. ومن ناحية أخرى ظهور ممارسات سياسية تهدف الى الإعلاء من شأن جماعات عرقية معينة سياسيا واحتكارها لعملية إصدار القرار على حساب جماعات أخرى.

ومن أبرز أسباب الانهيار الإعلاء من شأن الايديولوجية على حساب الواقع، ونعنى بذلك ان الحالمين بتغيير العالم وفقا لمخططات فلسفية كبرى من أبرزها الماركسية، انخرطوا فى تغيير الواقع على ضوء مسلماتها وفروضها، وبصورة متطرفة وجامدة، بغير تقدير موضوعى للطبيعة الإنسانية وحدودها. وكان فى ظنهم انهم يستطيعون تطبيق سياسات اقتصادية معينة تغير هذه الطبيعة، وتحول الانسان، هذا الكائن الأنانى المحب لذاته الى كائن

جماعى يعمل فى سبيل الصالح العام، ينكر ذاته، وينفى مصالحه الخاصة. ويبدو أن هذا كان أحد الأوهام الكبرى التى سقطت على صخرة الواقع. ويشهد على ذلك أن الملكيات الخاصة المحدودة التى منحت للفلاحين السوفيت كانت أكثر انتاجية من المزارع الجماعية. وهناك شواهد عديدة أخرى، تثبت ان محاولة قسر الطبيعة الانسانية على أن تنزع فى اتجاه مقنن يتنافى مع قوانينها، ومع الحرية الانسانية ذاتها، قد كتب لها الفشل.

وربما يكون من اسباب الانهيار ايضا التقليل من أهمية العوامل الثقافية فى ضوء الانحياز الصارخ للعوامل السياسية والاقتصادية. فى كثير من الاحيان حدث تجاهل للخصوصيات الثقافية، بل إنكار للهوية الثقافية لبعض الجماعات، ومحاولات مستميته لمحوها. كل هذه السياسات العقيمة ثبت فشلها، بعد نهاية عصر الحرب الباردة وسقوط الدولة القومية وتفككها، اذ عادت هذه الهويات الثقافية لكى تعبر عن نفسها من جديد، وربما بصورة متطرفة نتيجة لممارسات الماضى.

وقد يكون من بين اسباب الانهيار، ازدياد موجات الكونية بصورها الاقتصادية والسياسية والثقافية، وبروزها على الساحة العالمية كما لو كانت غزوا منظما يهدد التكامل السياسى للدول، ويخترق أنساق قيمها الثقافية، ويجتاح أنماط التفكير الاجتماعى المتوارثة، مما يدفع الى ردود فعل متطرفة، نتيجة لعدم القدرة على التعامل الايجابى مع المتغيرات الدولية، والعجز عن ردها الى أصولها فى ضوء اطار نظرى متماسك. ولكن هل يمكن حقا صياغ هذا الاطار فى الوقت الراهن، لكى يكون هاديا لنا فى خوض الدروب والمسالك المعقدة التى يسير فيها العالم فى الوقت الراهن؟

(٤٨)

الديمقراطية العربية
تبحث عن نظرية !

حين وصلتني دعوة من جمعية الشئون الدولية بعمان التي يرأسها الدكتور عبد السلام المجالي رئيس وزراء الأردن، ويتولى أمانتها العامة الدكتور كامل أبو جابر أستاذ علم السياسة المعروف ووزير الخارجية السابق، للاشتراك في المؤتمر الذي نظمته عن «الديمقراطية في الوطن العربي» تساءلت ترى كيف يمكن لي أن أقترب من الموضوع الذي اقترح علي ان أبحثه وهو الديمقراطية العربية بين النظرية والتطبيق؟ لقد سبق لي أن تعرضت في بحوث سابقة لعديد من جوانب هذا الموضوع المعقد، فما الجديد الذي يمكن ان اضيفه، وخصوصا وانني لا أحب ان أعيد انتاج ما كتبته من قبل؟ ثارت هذه التساؤلات في ذهني في الوقت الذي ظهر فيه في باريس الكتاب الذي اشرف على تحريره غسان سلامة عالم السياسة اللبناني المعروف والاستاذ بالسوربون بعنوان «ديمقراطية بلا ديمقراطيين!» وهو عبارة عن مجموعة دراسات كتبتها نخبة من الباحثين الاجانب

* الأهرام: ١٨ / ٧ / ١٩٩٤.

المتخصصين فى العالم العربى، يستعرضون فيها معلوماتهم، ويشخصون أمراض الديمقراطية العربية، ويتجاسر بعضهم لكي يتنبأ بمستقبلها!

يزداد الاهتمام إذن باشكالية الديمقراطية فى الوطن العربى، من داخل الوطن ومن خارجه على السواء. وكنا نظن من قبل أن هناك فروقا جوهرية بين النظرة من الداخل والنظرة من الخارج، أى بين التحليل الذى يقدمه الباحث العربى الذى يعايش الحياة العربية ويتفاعل معها، وبين النظرة من الخارج التي يلقيها علينا الباحث الاجنبى الذى مهما طالت زيارته لنا فى ربوعنا أو إقامته معنا فنظرته تظل خارجية!

غير ان احد المشاركين في مؤتمر عمان الذى انعقد يومى ٩، ١٠ يوليو وهو ركس برنين الاستاذ بجامعة ماكجيل لفت نظرنا الى ان التفرقة بين النظرة الداخلية والخارجية كادت ان تختفي! فأغلب المراجع الأجنبية عن الديمقراطية فى الوطن العربي لابد انْ تجد فيها فصولاً مكتوبة بأقلام باحثين من داخل الوطن العربى، أو باحثين عرب مقيمين فى الخارج!

بعبارة أخرى ليست القضية هى جنسية الباحث أيا كانت، ولكن هو الاطار النظرى الذى يصدر عنه والمنهج الذى يطبقه. ولذلك قد تجد باحثا عربيا أقرب الى باحث أجنبى منه الى باحث عربى ثالث، لانه فى الاطار والمنهج يتفق مع هذا الباحث الاجنبى.

البحث عن منهج

في ضوء كل ذلك لابد لى ان أثير في ذهنى أولا مسألة المنهج، وأقصد كيف سأقترب من بحث موضوع الديمقراطية العربية بين النظرية والتطبيق. وقد توصلت الى «قواعد المنهج» فى دراسة الموضوع من خلال تتبع الجدل

بين الماضي والحاضر والمستقبل، ووضعت مجموعة قواعد تشير الى أبعاد التحليل ومستوياته.

١ ــ لابد أولا من التركيز على البعد التاريخي للممارسة الديمقراطية في الوطن العربي. ولا نقصد هنا مجرد الدراسة التاريخية التقليدية التي تقنع بسرد الاحداث، وانما تعني أهمية الغوص الى دلالاتها، لكي نقيم في النهاية هذه المسيرة الحافلة، سعيا وراء تحديد أسباب فشلها وسقوطها.

وقد لفت نظرنا أثناء انعقاد المؤتمر باحث عراقي يعمل في احدى هيئات الامم المتحدة، الى ان بعض الباحثين الاجانب يظنون أننا اكتشفنا الديمقراطية حديثا، لأن كل دراساتهم تنصب على الممارسة المعاصرة المتواضعة للديمقراطية في الوطن العربي، ويتجاهلون ــ لسبب أو لآخر ــ الممارسات الديمقراطية في الماضي، والتي كان لها تقاليدها الراسخة في بلاد رائدة مثل مصر والعراق وسوريا ولبنان وتونس.

وأهمية هذه الدراسة التاريخية ان تضع أيدينا على عوامل الاستمرار والانقطاع في الممارسة الديمقراطية العربية. هذا الانقطاع الذي أحدثته القوات المسلحة العربية حين قامت بانقلاباتها الشهيرة واقتحمت ميدان السياسة، وغيرت التاريخ العربي منذ ذلك الحين. ولعل ثورة يوليو ١٩٥٢ في مصر تعد مثالا بارزا لتدخل العسكريين في السياسة، والذي ــ في أحد التفسيرات الذائعة ــ كان نتيجة لفشل النخب الليبرالية العربية الحاكمة في التصدي لقوات الاحتلال والوصاية والانتداب من ناحية، وللفشل في حل المشاكل الاجتماعية للجماهير العريضة من ناحية ثانية.

وهذا البعد التاريخي من شأنه ان يثير عديدا من الاشكاليات ويستدعي

الدراسة الفاحصة للجدل المحتدم بين المؤرخين والسياسيين العرب حول تقييم الماضي العربي.

٢ ـ أهمية التنظير المباشر للواقع:

سبق لنا في مقال لنا نشرناه في أوراق ثقافية بتاريخ ٢١ مارس ١٩٩٤ بعنوان «الشرعية السياسية على الطريقة العربية» أن طبقنا هذا المنهج في دراسة أزمة الشرعية السياسية العربية. ومبررنا في غاية البساطة، وهو أن الحديث المجرد عن الوطن العربي، من شأنه ان يخفي الفروق الجسيمة بين قطر عربي وآخر، سواء من ناحية نوعية النظام السياسي، أو طبيعة النخبة، أو الخصوصية الثقافية، أو درجة التطورالاجتماعي، أو طبيعة التحالفات الاقليمية أو الدولية. ومن ثم اقترحنا في دراسة أزمة الشرعية السياسية ألا ننطلق من المجردات، وانما نصوب أنظارنا للواقع العربي الحي، ونقوم بتصنيف للنظم السياسية الراهنة على أساس ممارساتها الفعلية، وليس في ضوء دساتيرها المكتوبة، أو الخطاب السياسي المعلن لحكامها. وفي ضوء هذا التصنيف يمكن ان نبدأ دراستنا النقدية للديمقراطية العربية في النظرية والتطبيق.

لقد انتهينا في مقالنا المشار اليه عن الشرعية الى أن هناك ثلاثة نماذج أساسية سائدة في الوطن العربي: نظم مستبدة استبدادا مطلقا، بحيث ابتلع نظام الحكم المجتمع المدني بكامل هيئاته، واصبح صوت النظام هو أعلى الأصوات، بما يصاحب ذلك من بطش شديد وقهر منهجي للجماهير والنخبة على السواء. ولدينا في هذا المجال اربعة نظم سياسية عربية على الأقل.

ولدينا من ناحية ثانية نموذج آخر يمكننا أن نطلق عليه التعددية السياسية المقيدة، ولعل حالة مصر والاردن وتونس تمثل نماذج بارزة في هذا الاتجاه.

وفي هذه الاقطار كلها يحاول المجتمع المدني استنهاض قواه من جديد، وتتعدد المنظمات غير الحكومية، وتمارس نشاطها في ميادين التنمية وحقوق الانسان. وأخيرا نجد نموذجا ثالثا هو نموذج النظم التي تطبق الشورى الاسلامية، وتتعدد صور هذه الشورى، وإن كان يجمعها جميعا انها محاولة لتوسيع رقعة المشاركة السياسية في اتخاذ القرار، ويتوقف مدى جديتها على عديد من العوامل.

مثل هذا المنهج، ونعني التنظير المباشر للواقع جدير بالاتباع في دراسة موضوع الديموقراطية، سواء من ناحية تحليل طبيعة النظام السياسي، أو مواقف النخبة السياسية والفكرية، أو المنطلقات النظرية والممارسات الفعلية للأحزاب السياسية سواء كانت احزابا للنظام أو احزاب معارضة.

٣ ـ وثالث هذه القواعد هو أهمية تحليل الخطاب السياسي العربي بكل صوره وانماطه، ودراسة التفاعلات المعقدة بين هذه الصور والانماط. لدينا أولا الخطاب السلطوي الذي تتآكل شرعيته كلما فشل في اشباع الحاجات الاساسية للجماهير العريضة. ولانقصد بالحاجات هنا الحاجات المادية فقط بل الحاجات الروحية أيضا. ولاشك ان الحرية اساسية، وكذلك الديمقراطية، على عكس ما يظن بعض الباحثين ان المواطن الفقير لايفكر إلا في كسب عيشه، لانه في كثير من الاحيان لايستطيع المواطن الفقير أن يكسب عيشه الا في اطار اجتماعي يتوافر فيه الحد الادنى من الحرية، التي تجعله ـ ان أراد ـ أن يرفع صوته ويشكو من تردي الاوضاع، أو ان ينتظم في حركة عمالية أو نقابية أو جماهيرية للتعبير بأشد الوسائل سلمية عن مطالبه العادلة والمشروعة.

ولدينا بعد ذلك الخطاب الليبرالي الذي يدعو الى انسحاب الدولة من مجال الاقتصاد ويركز على الاصلاح السياسي والحريات العامة، ولايلقى

بالا لموضوع العدالة الاجتماعية بالرغم من أهميته القصوى في مجال نجاح أو فشل الممارسات الديمقراطية الراهنة في الوطن العربي. فالديمقراطية وثيقة الصلة بالتنمية، والدعوة التي تبناها بعض الباحثين في المؤتمر للفصل بينهما، على أساس أن لكل منهما ميدانه، دعوة غير عملية، بل هي أيضا دعوة لا تاريخية، بمعنى انها لم تتعلم من دروس التاريخ العربي المعاصر، والتي تشير بكل وضوح الى ان احد أسباب فشل الممارسة الليبرالية في الوطن العربي هو أن النخبة السياسية الليبرالية في مصر وسوريا ولبنان والعراق كانت من كبار الملاك، الذين تجاهلوا قضية عدالة التوزيع ورفضوا الاستماع الى صوت الحكمة الذى دعا الى ضرورة تطبيق الاصلاح الزراعي لسد الفجوة بين الاغنياء والفقراء. ولم تكن الانقلابات العسكرية وما لاقته من ترحيب شعبي في البداية الا ترجمة لهذا الصراع الطبقي الضاري.

ولدينا بعد ذلك الخطاب الماركسي الذى يركز على قضية الاستقلال الوطني ومنع الاستغلال الاجتماعي، ثم الخطاب الاسلامي الذى علا صوته في السنوات الاخيرة بغير ان يتبنى مشروعا متكاملا واضح الملامح والقسمات، ولاننسى الخطاب القومي الذى يمر بأزمة حادة هذه الايام بمناسبة التطورات الدرامية على الساحة الاسرائيلية العربية.

تحليل كل خطاب سياسي على حدة، ونعنى في المنطلقات والممارسات معا، ودراسة التفاعلات المعقدة بينه وبين الخطاب السلطوى من ناحية، وباقي الخطابات السياسية من ناحية اخرى، ضرورة مبدئية لدراسة الديمقراطية العربية.

٤ ــ ولكن هل يمكن القناعة بدراسة هذه الخطابات السياسية ــ سواء

في منطلقاتها النظرية أو في ممارساتها الفعلية ـ بغير أن نحلل بعمق البنية الاجتماعية للمجتمع، وعلى وجه الخصوص التركيب الطبقى؟

لايمكن فصل السياسة عن نوعية الطبقات الاجتماعية السائدة، بكل شرائحها المعقدة. ومن هنا فالاتجاه السائد لدى الباحثين في بحث مشكلات الديمقراطية العربية في معزل عن هذا التحليل الطبقى الضرورى، مهما كانت صعوباته النظرية والمنهجية مجهود لاطائل من ورائه.

ويمكن الاشارة في هذا المجال الى انه في عصر الانفتاح الاقتصادى الذى يسود الآن، حيث يرتفع شعار «الخصخصة» لابد من كشف التحالفات الخفية بين رجال السلطة ورجال المال، فهذه التحالفات تؤثر فعلاعلى نوعية الممارسة الديمقراطية.

٥ ـ ونصل أخيرا الى أهمية تحليل الخطاب الكونى المعاصر، والذى يمثل في جانبه السياسى، التركيز على التعددية السياسية وحقوق الانسان والذى تتبناه القوى المهيمنة في النظام الدولى، نوعا من انواع الضغوط على عديد من النظم السياسية، حتى تنتقل من التسلطية الى التعددية. ولاينبغى ان نغفل هنا ان هذه الضغوط في حالة ممارستها من قبل الولايات المتحدة الامريكية تمارس بشكل انتقائى حسب المصالح الامريكية مع كل قطر على حدة.

ولكن أهمية هذا الخطاب الكونى انه أحد الدوافع للتحول الى التعددية السياسية. ويخطئ بعض الباحثين العرب، حين يظنون ان هذا هو الدافع الوحيد الذى جعل بعض النظم التسلطية تفتح باب المشاركة حتى لو كان مواربا، لانه كما سبق ان أكدنا الممارسات الديمقراطية العربية لها تاريخ

طويل. وحين يتم التحول اليوم الى التعددية السياسية في بعض الاقطار العربية، فذلك يعد استمرارا بعد انقطاع لتراث عربي له جذوره التاريخية، وهو ايضا تلبية لمطالب شعبية وترجمة لنضالات وطنية خاضتها فئات اجتماعية شتى، ضد التسلطية الغاشمة، بكل ما تنطوي عليه من قهر سياسة وبطش اجتماعي.

من المنهج الى الممارسة

وهكذا استقر رأيي على قواعد المنهج التي سأتبعها في دراسة موضوع الديمقراطية في الوطن العربي بين النظرية والتطبيق. ولكنني ما كدت أستقر على المنهج، حتى أدركت بعد شروعي في معالجة الموضوع، أن المنهج رغم أهميته يكاد ينزوي أمام جسامة المشكلات التي يتعين التصدي لها.

فقد اكتشفت من واقع تحليل خطاب المثقفين العرب في ندواتهم العامرة بالخلاف الخلاق، ان توجهاتهم ازاء الديمقراطية متباينة، وانه ليس هناك اتفاق على أي نمط من أنماط الديمقراطية نريده. الاتفاق الوحيد هو ضرورة الانفلات من قبضة الدولة التي توحشت وابتلعت المجتمع المدني، وأهمية الخلاص من التسلطية والعبور الى آفاق التعددية السياسية ولكن بالتركيز على أي بعد؟ الحرية السياسية، أم العدالة الاجتماعية، أم الأصالة الحضارية؟

هذا هو السؤال ــ التحدي، الذي يجابه المثقفين العرب في الوقت الراهن.

(٤٩)

ثلاثية الديمقراطية العربية

في نهاية مقالنا الماضي عن «الديمقراطية العربية تبحث عن نظرية» قررت أنني أكتشفت من واقع تحليل خطاب المثقفين العرب في ندواتهم العامرة بالخلاف الخلاق ان توجهاتهم ازاء الديمقراطية متباينة، وأنه ليس هناك اتفاق على أي نمط من أنماط الديمقراطية نريده. الاتفاق الوحيد هو ضرورة الانفلات من قبضة الدولة التي توحشت وابتلعت المجتمع المدني، وأهمية الخلاص من التسلطية والعبور الى آفاق التعددية السياسية. ولكن بالتركيز على أي بعد؟ الحرية السياسية أم العدالة الاجتماعية أم الاصالة الحضارية؟ هذا هو السؤال، التحدي الذي يجابه المثقفين العرب في الوقت الراهن.

واذا كنا طرحنا السؤال بهذا الشكل المحدد، فلا يظن احد ان الاجابة سهلة ميسورة. ذلك أن كل جانب من جوانب السؤال يحتاج الى تحليل عميق ليس على أساس تحليل النصوص التي ينطوي عليها الخطاب الخاص بالديمقراطية، وسواء كان خطابا وافدا من الخارج متأثرا بالمناخ العالمي السائد

* الاثنين: ٢٥ / ٧ / ١٩٩٤.

الذى ينزع الى التعددية السياسية على حساب الشمولية أو التسلطية، او كان خطابا نابعا من الداخل متأثرا بتقاليدنا الثقافية، بل في ضوء رصد الممارسة وتحليلها، ويظن بعض المثقفين والكتاب انه يكفى لتغيير الواقع ان تضع تصورا نظريا لمجتمع جديد ومغاير، وتبث في هذا التصور كل أشواقك في العدل والحرية، وتنفى منه كل السلبيات، وتزوده بكافة الايجابيات، وبعد ذلك تتم الدعوة لهذا النموذج سواء بطريقة عقلانية أو بصورة غوغائية زاعقة حسب مصدر الخطاب، وهكذا عبر الزمن، ومن خلال اتباع وسائل شتى، التغيير السلمى أو باستخدام العنف، يتم تغيير المجتمع وفقا للتصور الذهنى الذى تمت صياغته. والواقع ان هذا النهج المثالى في تصور امكانية تغيير المجتمع، وان كانت تبنته بعض التيارات السياسية الشهيرة كالنازية والفاشية والماركسية الجامدة في الاتحاد السوفيتى، ودعوات الاسلام السياسى المتطرفة الراهنة قد فشل فشلا ذريعا ومشهودا. سقطت النازية والفاشية من خلال صراع دموى في الحرب العالمية الثانية التى سقط فيها مئات الملايين من البشر ضحايا المواجهات العسكرية العنيفة، وسقطت محاولة تطبيق الماركسية بصورة جامدة، وكان رمز السقوط البارز انهيار الاتحاد السوفيتى والكتلة الاشتراكية. ومن المهم أن نؤكد ان تجارب الاسلام السياسى المتطرفة والتى اتخذت شكل نظم سياسية مثل ايران التى تمثل الاسلام الشيعى، والسودان التى تمثل الاسلام السنى في سبيلها الى السقوط، ونحن نتحدث هنا عن السقوط بالمعنى التاريخى للكلمة، وليس عن انهيار النظام غدا أو بعد غد. ونعنى على وجه التحديد بالسقوط فشل النموذج النظرى الذى قام عليه النظام السياسى في تحقيق اهدافه لانها مفارقة للواقع المحلى والاقليمى والدولى. ولكن أخطر من ذلك أنه نتيجة الغاء التعددية السياسية والفكرية وانفراد أصحاب النظام بالبلاد والعباد والتجريب العشوائى في

مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة، فإن الانهيار يزحف الى كل جنبات المجتمع، ويصبح لا مناص من تغيير النظام. وحتى حركات الاسلام السياسى المتطرفة التى تستخدم القنبلة والمدفع وتمارس الارهاب العشوائى للقبض على ناصية السلطة لن تنجح أبدا فى مخططاتها، وهى تشهد فشلها فى الوقت الراهن نتيجة الاجماع الشعبى على رفض منطلقاتها ونبذ أساليبها الوحشية.

كيف يتشكل المشروع السياسى؟

وعلى عكس الاتجاه السابق الذى يظن ان مجموعة من المنظرين او المثقفين او السياسيين يمكن ان يسقطوا أفكارهم وأوهامهم وأحلامهم على الواقع فيتغير الواقع، فإن الاتجاه الموضوعى العلمى فى فهم صعود المشاريع السياسية وسقوطها، يركز اهتمامه على الممارسة والتفاعل فى المجال السياسى والاجتماعى بين تيارات مختلفة ومتباينة، هذا التفاعل الجدلى الذى تنضج فى اطاره الافكار، وتتميز الممارسات، وتبرز نسبية الحقيقة وليس اطلاقيتها، هو المدخل لتخلق المشروع السياسى الجديد على أرض الواقع.

وحتى لا يكون حديثنا على سبيل التجريد نشير الى الفكرة التى أكدناها أكثر من مرة عن المشروع الوطنى الذى تخلق بالتدريج فى رحم النظام الليبرالى فى مصر قبل ثورة ١٩٥٢ (راجع مقالنا فى الاهرام المنشور فى ٢٣ يوليو ١٩٩٣ ثورة يوليو ١٩٥٢ من الموقف الثورى الى الشرعية التاريخية) وهذا المشروع الوطنى صاغت ملامحه كافة التيارات السياسية المصرية العاملة على الساحة فى هذا الوقت من أقصى اليمين الى أقصى اليسار.

اذا طبقنا هذه الفكرة المحددة عن المشروع السياسى وقوانين نشأته، فماذا

نقول عن مشروع الديمقراطية العربية التى نرى تأسيسها فى مختلف ربوع الوطن العربى؟

قبل ان نجيب عن هذا السؤال يهمنى ان أشير الى مقالة بالغة الأهمية دبجها بقلمه البارع صديقنا المؤرخ الكبير طارق البشرى، ونشرها كمقدمة «لتقرير الأمة فى عام» الذى صدر حديثا عن مركز الدراسات الحضارية والذى سنعود اليه لتحليله فى المستقبل القريب. يطرح طارق البشرى السؤال:

«ما المقصود بالمشروع الوطنى؟ انه ـ فى ظنى ـ الخطوط العامة لما يتراضى على انجازه أهل جيل او أهل مرحلة تاريخية معينة. هو مجمل الاهداف التى يبدو فى مرحلة تاريخية انها تشكل أهم ما يتعين تحقيقه، هو اجمالى ما يتراءى لأهل تلك المرحلة من مشاكل لجماعتهم ومن وجوه لحلها. وفى موضع آخر يقول: المشروع الوطنى :التصور السابق الاشارة اليه يستخلص من واقع الحركة الفكرية السياسية والاجتماعية ومن خلال الأطر الثقافية السائدة ونحن لانصنعه ولكن نستخلصه، ونحن لانبدعه ولكننا نشكله من مفردات معدة سلفا وكشفت عن نفسها فى سياق الحركة السياسية والاجتماعية، وهو يتشكل من مختلف ماتدعو اليه الحركات السياسية والاجتماعية والثقافية التى تظهر وتستمر وتثبت جديتها فى المرحلة المعنية بما تحظى به من حجم تأييد معتبر، وبما يترتب لها من وضع استقرار نسبى يفيد الجدية.

وهكذا استطاع طارق البشرى بثقافته التاريخية الرفيعة ومنهجه القانونى الأصيل ان يقترح تعريفا واقعيا للمشروع الوطنى يربطه ربطا مباشرا بالممارسة، بل وانه يضع ضوابط وثيقة تحتاج لتأمل عميق فيما يعتبر تيارا

سياسيا او ثقافيا من حقه دخول حلبة الحوار حول المشروع الوطني. كل ذلك من خلال تأكيده على التعددية وعدم استبعاد أى فصيل سياسى او ثقافي، ولكن بشروط هي الظهور الاجتماعي والاستمرارية والجدية وما يحظي به كل فصيل من حجم تأييد معتبر (وأنظر هنا الى دقة الصياغة في كلمة معتبر) والاستقرار النسبي. وكأن البشرى يضع شروطا اساسية للفصائل السياسية التي ينبغي ان تتوافر اولا قبل ان يتم الاستماع الى دعاويها وانضمامها لمنتدى الحوار الوطني ان صح التعبير وشرط الظهور الاجتماعي بمعنى البروز على الساحة، ونحن نفهم هذا الشرط وان لم يقل ذلك طارق البشرى ان التيارات التحتية والحركات السرية لا تصلح طرفا في حوار المشروع الوطني. ثم لدينا شرط الاستمرارية حتى نضمن ان الدعوة ليست رأيا عابرا او فكرة طارئة وذلك بالاضافة الى الجدية التي تحتمل في الواقع تفسيرات شتى، ونحن نفهمها على اساس احترام المعلومات الموثقة، والانطلاق من الواقع، وأخذ مختلف وجهات النظر في الاعتبار والاهتمام بمحاورة الخصوم بطريقة عقلانية، ثم يشير البشرى بذكاء شديد الى أهمية معيار ما يحظي به كل فصيل من تأييد معتبر، ويعني تأييدا له دلالة اجتماعية، وليس ضروريا ان يقاس هذا التأييد كميا أو بمعيار الاغلبية والاقلية، وأخيرا شرط الاستقرار النسبي والذى يكشف بذاته عن قناعة اصحاب كل فصيل سياسى بأفكارهم وعدم تغييرها بغير منطق كل فترة.

في ضوء ذلك كله نعتقد أن في الساحة السياسية ثلاثة تيارات سياسية تتصارع من اجل تأسيس ديمقراطية عربية جديدة ليس شرطا ان تكون نقلا عن النموذج البورجوازى الغربي او النموذج الاشتراكي او الماركسي.

ولعل أعلى الاصوات في الوقت الراهن هو ذلك التيار الذى يدعو لإطلاق الحريات السياسية كرد فعل لسيادة السلطوية في الوطن العربي، وهذه السلطوية اتخذت اشكالا شتى وتجلت في نظم سياسية عربية بعضها ملكي وبعضها جمهورى، وقد وصلت النخب العربية الثقافية الى قناعة مؤكدة مفادها انه ليست هناك فرصة للتقدم امام المجتمع العربي بغير فك قيود التسلطية، والانطلاق بالمجتمع الى رحاب التعددية السياسية والحرية الفكرية.

وفي بعض الاحيان تغالي بعض الفصائل السياسية التي تتبنى هذه الدعوة فتركز تركيزا شديداً على الدستور والحريات العامة، وحق تكوين الاحزاب السياسية غير المشروط وتبدو وكأن الديمقراطية أيا كانت الصيغة التي سيتفق عليها هي المفتاح السحرى لحل كل مشكلات المجتمع، بل ان بعض الاصوات في هذا التيار تؤكد ان الديمقراطية مطلوبة لذاتها وبغض النظر عن تأثيرها على التنمية ايجابا او سلبا.

ومن ناحية اخرى قد تحدث مغالاة في تبني بعض نماذج وأفكار النظرية الغربية في الديمقراطية بغير مراعاة كافية لخصوصية الواقع الاجتماعي والثقافي العربي، وقد تتم الاشارة الى اهمية التقاليد الاسلامية في هذا المجال وخصوصا فيما يتعلق بتطبيق أحكام الشريعة الاسلامية ولكنها تظل مجرد اشارة عابرة لا ترقى الى مرتبة الالتحام العضوى بشكل تأليفي خلاق مع بنية النموذج الليبرالي المقترح.

العدالة الاجتماعية

الصوت الثاني في معترك النقاش حول أى ديمقراطية نريد، هو ذلك التيار السياسي الذى هو خليط من الأفكار والدعوات الماركسية والاشتراكية والقومية والذى كان هاجسه دائما هو قضية الاستغلال الطبقي

وكيفية اقامة العدل الاجتماعي، ولعل هذا الهاجس هو الذى جعل هذه التيارات ـ فى حقبة سابقة ـ لا تولى الحريات العامة ولا الممارسات الديمقراطية ما تستحق من اهتمام لا على مستوى النظرية ولا على مستوى الممارسة، ليس ذلك فقط بل لقد تم الرفض القاطع لهذه الحريات السياسية، والتى نعتت بانها حريات «بورجوازية» الغرض الاساسى منها حماية الطبقات المستغلة وضمان استغلالها للجماهير الى الابد. فى الوقت الراهن حدث تحول جذرى فى مواقف هذه التيارات ليس فقط نتيجة لسقوط الاتحاد السوفيتى وبروز افلاس تجربة الحزب السياسى الواحد، ولكن ايضا نتيجة استخلاص الخبرة المرة من الممارسات السلطوية فى الوطن العربى، وظهور ان الانفراد بالقرار سواء تم عن طريق زعيم ملهم او حزب يوصف بانه الحزب «القائد» ليس فى مصلحة المجتمع لا على مستوى السياسة الداخلية ولا على مستوى السياسة الخارجية، واصبح التحدى اليوم امام هذا الفصيل السياسى الذى يمكن القول انه يعبر رمزيا عن أشواق الجماهير العريضة للعدالة الاجتماعية كيف يوفق بين منطلقه الاساسى فى العدل الاجتماعى وبين النموذج الديمقراطى الذى يقنع فى هذا المجال باتباع وسائل اصلاحية لا تطال عادة نمط توزيع الثروة فى المجتمع.

مازال هذا الفصيل السياسى لم يقدم بعد ابداعاته المتوقعة فى هذا المجال، وبعض فصائله توافق ايضا فى سبيل مراعاة الاتجاهات البارزة فى المجتمع على اعتبار مبادئ الشريعة الاسلامية هى المصدر الاساسى فى التشريع مع الحرص على النقد العنيف لاتجاهات الاسلام السياسى المتطرفة.

الاصالة الحضارية

وأخيرا نصل لتيار اساسى يدعو للأصالة الحضارية، وهذا التيار اذا رصدنا سماته بدقة يخترق عديدا من التيارات العاملة على الساحة غير ان المعبر

الاساسى عنه هو ـ ولاشك فى ذلك ـ تيار الاسلام السياسى فى صورته المعتدلة والتى تؤمن بالعمل فى اطار الشرعية. وهذا التيار ببساطة ينفى ان تكون الحضارة الغربية هى النموذج الذى ينبغى ان نستلهمه لقيادة التطور، لأن لدينا الاسلام وهو نموذج حضارى متكامل، يغنينا عن الاقتباس من الغير فى مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة. فى مجالات السياسة فالشورى ـ باعتبارها نظاما اسلاميا ـ تقدم باعتبارها أفضل وأكمل من الديمقراطية الغربية (أنظر بوجه خاص كتاب الدكتور توفيق الشاوى «الشورى»). وفى مجالات الاقتصاد وبالرغم من سيادة الغموض فى الاجتهادات الموجودة، وبروز عدم اليقين، هناك دعوات وممارسات لانشاء بنوك اسلامية تحل محل البنوك الربوية، وابتداع وسائل اسلامية للاستثمار كالمرابحة والمضاربة يرون انها شرعية على عكس الممارسات الراهنة. أما فى المجال الثقافى فان وضع المرأة فى المجتمع هو الذى يشغلهم بشدة، بالاضافة الى النقد العنيف للقيم الثقافية ـ الغربية الكافرة والملحدة والمنحلة والمادية.. الى آخر هذه الاوصاف المعهودة فى خطابهم، غير انه ليس هناك وضوح لمشروع ثقافى مميز يدعون اليه.

حوار المشروع القومى

وإذا طبقنا ما عرضناه عن تعريف المشروع الوطنى وشروطه، لقلنا اننا فى مجال الديمقراطية العربية نحتاج الى حوار قومى عربى نحاول من خلاله ـ بعد رصد التيارات السياسية الفاعلة فى الساحة ـ ان نبدع الحلول لعدد من الاشكاليات الرئيسية التى يمكن بلورتها كما يلى:

١ ـ هل تكفل صيغ الديمقراطية الفردية التمثيل الحقيقى لجميع الفئات والطبقات فى المجتمع؟ أم انه نظرا للخصوصية الاجتماعية والثقافية

ينبغي ان نفكر في صيغ مستحدثة لهذا التمثيل؟ خصوصا ونحن نشهد في المجتمعات التي تحولت الى التعددية السياسية أزمة حقيقية في المشاركة السياسية، يكشف عنها ضآلة عدد المنضمين الى الاحزاب السياسية، وعدم الاقبال على التصويت في الانتخابات العامة؟

٢ ـ كيف نحقق العدالة الاجتماعية في اطار ديمقراطي؟هل آلية الضريبة، او سياسة تقديم الخدمات الاجتماعية والصحية للطبقات غير القادرة تكفي؟ لماذا لانفكر في ترقية آلية جمع أموال الزكاة في اطار مشروع عصري، يساعد الدولة المثقلة على الوفاء بالتزاماتها ازاء المجتمع؟ خصوصا لأن اموال الزكاة يدفعها الفرد وهو راض، لأن مصدرها الديني وأبعادها الاخلاقية الظاهرة يجعل الالتزام بها مسألة ميسورة الى حد كبير؟

٣ ـ كيف يمكن للفصائل السياسية المختلفة ادخال بعد الأصالة الحضارية بطريقة خلاقة، وليس على طريقة الموافقة الشكلية على اعتبار مبادئ الشريعة الاسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، وبصورة لا تؤدي الى الانغلاق الثقافي وانما تتيح أوسع مجالات التفاعل مع العالم؟

٤ ـ ضرورة ان يمارس دعاة الاصالة الحضارية وخصوصا أنصار تيار الاسلام السياسي اجتهاداتهم حتى يبلوروا أفكارا محددة في السياسة والاقتصاد والثقافة، حتى تنطبق عليهم الشروط الاساسية للدخول في الحوار القومي حول الديمقراطية.

(٥٠)

الحركة الإسلامية بين
حلم الفقيه وتحليل المؤرخ

عرف التاريخ الانسانى انماطا متعددة من الحالمين بمجتمع أفضل، وصورا كثيرة من الأحلام الكبرى التى ضمت كل أشواق الانسانية فى الحرية والعدل والمساواة. ولم تكن هذه الأحلام سوى ثورة على الواقع المتردى، ومحاولة لتجاوزه، ان لم يكن على المستوى الفعلى، فعلى مستوى الحلم. وهكذا صيغت عبر المراحل التاريخية المختلفة يوتوبيات أو مدن فاضلة متعددة، منذ جمهورية أفلاطون الى المدينة الفاضلة للفارابى وصولا الى عديد من اليوتوبيات الحديثة التى ربما كان من أبرزها محاولات توماس مور وغيره من المفكرين الغربيين. وكل هذه المحاولات الفكرية على تعدد مناهجها واختلاف رؤاها، جمع بينها خيط واحد، هو عدم القبول بالواقع من منطق الرغبة فى تغييره وفق خطة محددة يرى المفكر الحالم أنه يمكن بناء عليها اعادة صياغة العالم، ليكون أكثر عدلا وحرية. ولكنها تختلف فيما بينها بعد ذلك وخصوصا فيما يتعلق بدرجة التفصيل فى رسم

* الاهرام: ١ / ٨ / ١٩٩٤.

الملامح، وبيان المراحل، وفي التصريح بالقيم الاساسية التي يصدر عنها المفكر.

استمراراً لهذا التقليد الفكري الانساني، فاجأنا الفقيه الاسلامي المعروف الدكتور يوسف القرضاوي بصياغة حلم اسلامي، يهدف الى توحيد الامة الاسلامية كلها، ويعني بالامة كل المسلمين في مختلف أنحاء الأرض، مهما اختلفت جنسياتهم وأوطانهم ولغاتهم وتقاليدهم وفهمهم للاسلام، وذلك تحت رئاسة خليفة اسلامي واحد. ومصدر المفاجأة ليس في هذا الحلم الاسلامي في حد ذاته ـ فمن حق كل مفكر ان يحلم كما يشاء ـ ولكن في الدورية التي نشرت فيها تفاصيل الحلم، وهي تقرير «الأمة في عام» الذي يصدره دوريا مركز الدراسات الحضارية الذي يعبر عن الحركة الاسلامية. فهذا التقرير ـ من المفروض فيه ـ ان يكون تقريرا استراتيجيا يتناول الشئون السياسية والاقتصادية والاسلامية، وهو قد صيغ على غرار «التقرير الاستراتيجي العربي» الذي يصدره منذ تسع سنوات سنويا مركز الاهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية. ومصدر الدهشة هنا ان تتصدر مقدمة الدكتور القرضاوي التي تتضمن هذا الحلم الكبير هذا التقرير الاستراتيجي الاسلامي، مما يجعلنا نتساءل: هل كان هذا هو الموضع المناسب للنشر؟ ان التحليل الاستراتيجي ـ بحسب التعريف ـ لابد له أن ينهض على الوقائع وتحليلها، وهو ان أسس على مجموعة من الأوهام أو الأماني فقد شروطه العلمية، وانعدمت مصداقيته الأكاديمية، ومن هنا يصبح التساؤل: هل يمكن الجمع بين الاستراتيجية واليوتوبيا؟

ومما يزيد من وقع الدهشة أنه بعد أن ينتهي القارئ من قراءة مقدمة القرضاوي بعنوان «الأمة الإسلامية حقيقة ولاوهم»، والتي تضمنت حلم انشاء الامبراطورية الإسلامية من جديد بقيادة «خليفة» لم يتحدث عن

كيفية اختياره، نرى تقديما للأستاذ طارق البشرى بعنوان «الأوضاع الثقافية للحوار» يقوم على تحليل رصين للواقع السياسى والاجتماعى والثقافى ويكشف عن منهج عقلانى دقيق.

وهكذا فى تقرير واحد يتجاور المنهجان المنهج المثالى الذى يحلم بإعادة انشاء الامبراطورية الإسلامية وتنصيب الخليفة على رأسها، والمنهج العقلانى الذى لا يشطح فى آفاق الخيال وانما ينطلق من أرض الواقع.

وربما كشف هذا التجاور والتناقض معا، الصراع الكامن داخل صفوف الحركة الاسلامية ذاتها بين الحالمين أيا كانت اتجاهاتهم وبين الواقعيين الذى يريدون التعامل مع الواقع بلغة الواقع، وليس بلغة الخيال.

ولا يعنى ذلك على وجه الاطلاق ان هؤلاء الحالمين يطلقون لخيالهم العنان بغير ضابط أو رابط، بل إن حلم الفقيه يوسف القرضاوى مصاغ بدقة منهجية بالغة، فهو ينطلق من مجموعة مقدمات مترابطة وينتهى الى مجموعة نتائج محددة، كل ما يعيبه، أنه ليس له أى علاقة بالواقع الدولى فى جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية، كما أنه لا يعنيه لا الواقع الاقليمى ولا الواقع المحلى لكل بلد إسلامى.

المسألة بالنسبة له فى غاية البساطة، فمادام ان المسلمين المتوزعين فى بقاع العالم يدينون بالاسلام، فما الذى يمنع من تجميعهم فى وحدة سياسية واحدة، يقف «الخليفة» على رأسها؟

الأمة الإسلامية بين الحقيقة والوهم

والدكتور القرضاوى يطرح منذ البداية سؤالا هاما: هل الأمة الإسلامية وهم أم حقيقة؟ ويجيب انها حقيقة بمنطق الدين، وبمنطق التاريخ .وبمنطق الجغرافيا، وبمنطق الواقع، وبمنطق الآخرين، وبمنطق المصلحة والعصر.

وهو يستدل على ان الامة الاسلامية حقيقة بمنطق الدين لأن القرآن الكريم هو الذى اعتبر المسلمين (أمة) بل (أمة واحدة) ولم يعتبرهم أمما. وهي أمة بمنطق التاريخ لأنها ظلت هي الأمة الأولى في العالم قرابة ألف عام، امتدت الى الصين شرقا، والأندلس غربا، يحكمها خليفة واحد في معظم الأحيان، أو أكثر من واحد في بعض الأحيان. وهي أمة بمنطق الجغرافيا، لأنها تعيش في أقطار متصلة متشابكة، بعضها موصول ببعض، من جاكارتا شرقا الى رباط الفاتح غربا. أو من المحيط الى المحيط، أى من المحيط الهادى الى المحيط الأطلسي. وهي أمة بمنطق الواقع لأن الشعور بوحدة الأمة والاحساس بآلامها وأفراحها شعور سائد ومتغلغل في كيان ابنائها وخصوصا في أوقات الشدائد والمحن.

وهي أمة بمنطق الآخرين لأن خصومها ينظرون الى المسلمين باعتبارهم أمة ذات عقيدة واحدة. ولهذا لا يلتفتون كثيرا الى التقسيمات السياسية التي صنعوها هم، ولا إلى الخصوصيات القومية والاختلافات الإقليمية والصراعات السياسية والنزاعات الحدودية، لأنهم يعلمون أن روح الأمة شئ أعمق من هذه القشرة الظاهرة.

وهي أمة بمنطق المصلحة والعصر، بمعنى أنه لو لم تكن أمة بالفعل، لوجب علينا ـ تبعا لمنطق المصلحة ومنطق عصرنا نفسه ـ أن نخترع لنا أمة كبرى، نتكثر بها وننضم اليها ونحتمي بحماها.

وليس هناك في نظر شيخنا القرضاوى تناقض بين الانتماء الى الامة الاسلامية والانتماء الى وطن من الأوطان.

وإذا كانت الأمة الاسلامية حقيقة لا وهما، فكيف يمكن بناء الوحدة السياسية التي ستضمها؟ هناك ثلاثة أمور تضبط هذا الكيان الضخم المرتقب

وهي: وحدة دار الإسلام، بمعنى أن المسلمين لهم دار واحدة، وإن تعددت أقاليمها وتنوعت عناصر سكانها، والأمر الثاني هو وحدة المرجعية العليا التي تتجلى في الاحتكام الى الكتاب والسنة، في ضوء اجتهاد معاصر قويم، يمارسه «مجلس للمجتهدين» والأمر الثالث وحدة القيادة المركزية أو الرئاسة العامة للأمة كلها، وهي التي تتمثل ـ كما يقرر القرضاوى ـ في (الخليفة) أو (الأمام) الذى ينوب عن رسول الله ﷺ في اقامة الدين وسياسة الدنيا به.

ويطالب الشيخ القرضاوى المسلمين أن يعملوا جادين لاحياء نظام الخلافة في صورة عصرية، بعد أن ألغاها أتاتورك عام ١٩٢٤ حين ألغى الخلافة الاسلامية العثمانية.

وهكذا تكتمل ملامح الحلم الكبير الذى صاغه شيخنا القرضاوى والذى أسسه على تجاهل الواقع السياسي والاقتصادى للأقطار الاسلامية وانكار أن هناك تباينات ضخمة في فهم الاسلام ونصوصه. فالإسلام في رأيه هو الاسلام، وليس هناك إسلام عربي أو هندى أو فارسي، أو افريقي أو آسيوى، كما أنه ليس هناك إسلام حسب الموضوعات، فليس هناك اسلام روحي، واسلام سياسي.

وإذا كان حلم الشيخ القرضاوى يمكن إضافته إلى التراث الفكرى الإنساني للعوالم المثالية التي بناها مفكرون وحالمون سابقون أيا كانت اتجاهاتهم، فإن خطورة هذه الأحلام المثالية تتجلى حين تسعى بعض الحركات الفكرية أو النظم السياسية لتحويلها الى واقع، باستخدام العنف أو الارهاب، ومن خلال محاولة القفز فوق الحقائق، والاستهانة بالحدود بين

الدول، والتدخل في شئونها الداخلية، وإثارة الاضطراب السياسي على المستوى الأقليمي أو العالمي.

وحتى لا نتحدث عن هذه المخاطر على سبيل التجريد، نقنع بالاشارة الموجزة الى مثلين معاصرين: النموذج السوداني والنموذج الايراني. أما النموذج الأول فالحلم الذي يهيمن على عقل الدكتور حسن الترابي والذي يهيمن بفكره وممارساته على النظام السوداني، هو خلق حركة اسلامية عالمية، ويكشف عن ذلك المؤتمرات الدورية التي يعقدها برئاسته في الخرطوم، والتي يهدف من ورائها الى صياغة استراتيجية اسلامية عليا، تتمثل أهدافها في قلب النظم السياسية العلمانية القائمة في البلاد العربية، والسيطرة عليها باسم تطبيق الاسلام، حتى لو استخدم العنف السياسي والارهاب وسيلة لتحقيق ذلك. والنموذج الثاني هو النظام الإيراني الذي مازالت تعشش في أذهان قادته أحلام تصدير الثورة الاسلامية من خلال الهيمنة الإيرانية والتوسع الإقليمي.

وهكذا يمكن القول أن ممارسة الفكر المثالي، سواء على صعيد المجتمع الواحد، من خلال نشر الأوهام عن امكانية تأسيس مجتمع الفضائل الذي لا تشوبه شائبة بمجرد اعلان حكم الاسلام، أو على الصعيد الاقليمي من خلال تبني نظرية تصدير الثورة الاسلامية، ليس من شأنه سوى وضع العقبات أمام التفكير العقلاني الذي يسعى الى القضاء على الاستقطاب الفكري، والتطرف الإيديولوجي، والذي يهدد بتفتيت قوى المجتمع، وتضييع وقت الأمة في مناظرات عقيمة للمفاضلة بين العلمانية والاسلامية على سبيل المثال، أو بين العروبة والاسلام، أو بين المؤمنين والكافرين، وهي

مناظرات من شأنها أن تصرفنا عن ممارسة التحليل العقلانى لمشكلات المجتمعات التى نعيش فيها، والزاخرة بكل صور التخلف المادى والفكرى.

تحليل المؤرخ

وعلى عكس المنهج المثالى الذى مارسة شيخنا القرضاوى فى حلم اعادة بناء الامبراطورية الإسلامية بقيادة الخليفة، مارس المؤرخ المعروف طارق البشرى المنهج العقلانى فى تقديمه لنفس تقرير «الأمة فى عام» فى دراسته والتى وضع لها عنوانا «الأوضاع الثقافية للحوار».

وعلى عكس القرضاوى تماما فالبشرى يبدأ فى تأصيله لفكرة المشروع الوطنى من الواقع، وليس من التصورات الذهنية التى يبلورها مفكر فرد أو مجموعة مفكرين، ويحاولون اسقاطها على الواقع. ولعل الثقافة التاريخية العميقة للبشرى باعتباره مؤرخا لامعا تعود على التعامل مع الحقائق التاريخية بالمنهج العلمى، هو الذى عصمه من الانزلاق الى ممارسة الأحلام المثالية، بالرغم من أنه ـ مثله فى ذلك مثل القرضاوى ـ من أنصار التيار الإسلامى المستنير ومن أعلى الأصوات التى تطالب بتحقيق مطلب الأصالة الحضارية فى سعينا المعاصر نحو التقدم. وهكذا يركز البشرى نظره على التفاعلات التى تحدث بين مختلف الروافد والتيارات والفصائل السياسية على أرض الواقع لاستخلاص العناصر الأساسية للمشروع الوطنى، ومحاولة التأليف بينها. وهكذا فى الوقت الذى يصوغ فيه القرضاوى نسقا فكريا مغلقا، يقوم على أساس الجمع القسرى بين المتناقضات، مما من شأنه ان يثير خلافات فكرية واسعة المدى، وخصوصا بين من يرفضون المفهوم الأساسى الذى يقوم عليه مشروع القرضاوى نفسه، وهو جمع المسلمين جميعا فى

مشارق الأرض ومغاربها في وحدة سياسية واحدة، أو فكرة العودة مرة أخرى الى تنصيب «خليفة» للمسلمين، بالرغم من كل ما شاب هذا النظام فى التطبيق من مساوئ متعددة ومثالب لا حدود لها، مما يكشف عنه التاريخ الاسلامي، فإن البشرى يقدم نسقا فكريا مفتوحا، يقوم على الانطلاق من أرض الواقع، ويتأسس على أساس الحوار الديموقراطى المفتوح من كافة التيارات.

وهكذا يمكن القول ان حلم الفقيه باعادة تكوين الامبراطورية الاسلامية التى يحكمها باسم الاسلام خليفة واحد ـ مهما كان من حق الشيخ القرضاوى فى أن يحلم كما يشاء ـ من شأنه إشعال نار الخلافات بين مختلف التيارات فى مجتمعاتنا، بعكس مشروع البشرى الذى يهدف الى الحوار والاتفاق على الملامح الرئيسية لمشروع وطنى تجمع عليه كافة الفصائل السياسية والتيارات الفكرية.

والحقيقة أن الصراع بين التيار المثالى والتيار العقلانى فى الحركة الاسلامية المعاصرة، يكشف عن المشكلات التى تجابهها فى تعاملها سواء مع النظم السياسية العربية الراهنة، أو مع التيارات الفكرية والفصائل السياسية التى لا تنطلق من الاسلام كمقولة أساسية تحكم حركتها، وانما تفصل بين الدين والسياسة.

وتبدو هذه المشكلات اوضح ما تكون فى الوهم الذى يعتنقه أنصار التيار المثالى بأن مجرد رفع شعار «الاسلام هو الحل» من شأنه حل كافة مشاكل المجتمع، لو طبقت الشريعة الاسلامية كما يفهمون هم هذا التطبيق. ذلك ان المجتمعات الانسانية وان كانت تتأثر بالمثاليات والقيم، الا ان السلوك الفعلى للبشر عادة ما ينزع الى الابتعاد عن هذه المثاليات والقيم. ومن هنا

(٥١)

حول «الحركة الإسلامية
بين حلم الفقيه وتحليل المؤرخ»

الدكتور يوسف القرضاوى

قرأت ما كتبه الاستاذ السيد يسين يوم الاثنين الماضى (١ / ٨ / ١٩٩٤) فى صحيفة الأهرام تحت عنوان (الحركة الإسلامية بين حلم الفقيه وتحليل المؤرخ) ويقصد بالفقيه شخصى، وبالمؤرخ أخى المستشار طارق البشرى، وذلك من خلال المقدمتين اللتين كتبت أولاهما، وكتب الأستاذ طارق الأخرى، لكتاب او تقرير (الأمة فى عام) الذى أصدره (مركز الدراسات الحضارية) عن الشئون السياسية والاقتصادية الإسلامية.

كانت مقدمتى إجابة عن سؤال كبير هو: هل توجد أمة إسلامية فى الواقع أولا؟ وكان الجواب: إن الأمة الإسلامية لحقيقة لا وهم. حقيقة بمنطق الدين، وبمنطق الجغرافيا، وبمنطق الواقع، وبمنطق الآخرين،

* الاحد: ٧ / ٨ / ١٩٩٤.

وبمنطق المصلحة والعصر، كما لخص الكاتب ذلك بأمانة. ولى على مقال الكاتب جملة ملاحظات:

١ ـ اعتبر الأستاذ يسين ما كتبته حلما كبيرا يدخل ضمن «اليوتوبيات» والمدن الفاضلة التي تمناها كثير من الفلاسفة والمفكرين ابتداء من افلاطون إلى الفارابى إلى العصر الحديث، ولم ينكر الكاتب ان حلم الفقيه يوسف القرضاوى مصوغ بدقة منهجية بالغة، فهو ينطلق من مجموعة مقدمات مترابطة، وينتهى إلى مجموعة نتائج محددة. كل ما يعيبه «في نظره»: أنه ليس له علاقة بالواقع الدولى فى جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية. كما انه لا يعنيه لا الواقع الاقليمى ولا الواقع المحلى لكل بلد اسلامى!

وهذا أحد مآخذى على المقال. فالكاتب ـ وإن كان متمكنا متمرسا معروفا بموقعه ـ اذا كتب حول الاسلام وشريعته وحضارته وأمته وصحوته، جمح به القلم، وأخطأه التوفيق فى كثير مما يكتب. لا أدرى: أهو لنقص فى المعرفة أم لمسلمات فكرية قديمة عنده تحتاج إلى مراجعة وتصحيح؟ أم للأمرين كليهما؟ ومن ذلك دعواه أن الحركة الإسلامية لا تملك مشروعا متكاملا للنهضة. وهو ما رددنا عليه فى كتابنا «بينات الحل الإسلامى».

وأود أن أوضح للأستاذ أن الفقيه الحق ليس ـ كما تصوره ـ انسانا حالما يحيا بعيدا عن الموقع ومشكلاته. فالفقيه الحق ـ كما قال الإمام ابن القيم ـ هو الذى يزاوج بين الواجب والواقع، فلا يعيش فيما يجب أن يكون بل فيما هو كائن.

وأحكام الشرع الثابتة بالكتاب والسنة والاجماع ـ مثل وحدة الأمة ـ لا توصف بأنها مستحيلة، ولا بأنها أحلام، اذ لا يمكن ان يكلف الله الناس بما يستحيل وقوعه.

٢ ـ أنكر الأستاذ سيد يسين اعتبارى الإسلام اسلاما واحدا، وليس اسلامات متعددة، كما يقول المستشرقون وتلاميذهم.

والحقيقة انى انظر دائما إلى الأصل لا الفروع، وإلى الجوهر لا الشكل وإلى ما يجمع لا إلى ما يفرق، وبحسب الأمة أن تلتقى فى أصول العقيدة والشهادة والقبلة، وتؤمن بالمرجعية العليا للإسلام، كما شرعه الله تعالى وكما دعا إليه رسوله، وكما فهمه الصحابة ومن تبعهم بإحسان، وتؤمن بأن الاجتهاد فريضة وضرورة.

٣ ـ زعم الكاتب أنى لا يعنينى ـ فيما كتبت ـ الواقع الدولى، ولا الواقع الاقليمى ولا الواقع المحلى. وهو كلام يحتاج إلى تحرير وتدقيق. فالمشروع الذى اطرحه مشروع تغييرى، يعترف بالواقع ويعرفه ولكنه لايستسلم له، بل يحاول أن يطوره ويغيره وفقا لأهدافه، وهذا المشروع امتداد لما نادى به من قبل جمال الدين ومحمد عبده والكواكبى ورشيد رضا، من دعاة الجامعة الإسلامية.

ولا يعنى هذا استخدام العنف او الإرهاب، أو من خلال القفز من فوق الحقائق، والاستهانة بحدود الدول.. الخ ما ذكره الكاتب فهذا مالا نؤمن به ولا ندعو اليه. انما ندعو إلى التغيير عن طريق الاقناع والتوعية والتثقيف. ومن ذلك: الحوار مع كل التيارات، قومية وعلمانية، شرقية وغربية كما هو مذكور فى كتابى (أولويات الحركة الإسلامية).

كما أني ادعو إلى التدرج من الواقع إلى المثل، سواء كان في امر الوحدة أم في تطبيق الشريعة. فالتدرج سنة كونية، وسنة شرعية، كما بينت ذلك في عدد من كتبي.

٤ ـ اعتبر الكاتب ما أدعو إليه (امبراطورية إسلامية) وهذا التعبير غير صحيح، لا بالنسبة للإسلام ولا بالنسبة لما أدعو إليه، فالإسلام ليس امبراطورية والخليفة أو الإمام ليس امبراطورا. إنما هو قائد لأمة ورئيس لدولة، تحكم الناس بالعدل وتقودهم بالحق ويخضع اعلاها وأدناها لحكم الشرع.

وأنا أدعو إلى هذا النظام في صورة عصرية مستفيدين من تجارب التاريخ ومن نماذج الواقع، غير جامدين على شكل معين ولا نموذج خاص، ولا مقيدين الا بالمبادئ التي ألزمنا الله بها من الشورى والبيعة والعدل والتعاون على البر والتقوى.

وما شاب هذا النظام في التطبيق من مثالب فليس من طبيعة النظام بدليل انه وجد الخلفاء العادلون في مختلف العصور، ووجد الظالمون، ووجد الأقوياء ووجد الضعفاء، على ان الذين ألغوا نظام الخلافة لم يكونوا أشرف ولا أنظف ولا أعدل من الخلفاء الذين اسقطوهم بل العكس هو الصواب كما دل على ذلك التاريخ.

كما ذكر الاستاذ يسين أن من شأن هذا الحلم ـ كما سماه ـ أن يشعل نار الخلافات بين مختلف التيارات في مجتمعاتنا، فهذا مالا نلتزمه الا أن تكون خلافات على المستوى الفكري، وهذا في مصلحة المجتمع واثرائه.

أما أن ندع الدعوة إلى ما نؤمن به لارضاء التيارات الأخرى فهذا مالا يقول به عاقل، ولماذا لا يطلب من الآخرين ذلك، ونحن الأصلاء وهم الدخلاء؟

اننا نؤمن بمشروعية التعددية في ظل الاحترام لقواطع الإسلام الذى هو الأساس المعنوى لوجود الأمة.

٥ ــ ماذكره الكاتب من أن أنصار التيار الإسلامي يعتقدون أن رفع شعار (الإسلام هو الحل) من شأنه حل كافة مشاكل المجتمع فهو من المبالغات المذكورة، فلا أنا ولاغيرى يقول هذا. ولو قاله فهو مخطئ وتغيير القوانين الوضعية لايغير وحده المجتمع، ولا يحيى الأمة الميته.

٦ ــ أما ماكتبه عن أثر هذا التيار الإسلامى ــ الذى وصفه بالمثالية ــ على السياسة الخارجية، وامكان أن يضر ذلك أبلغ الضرر بالمصالح الوطنية أو القومية، فهو توهم لا رصيد له من الواقع، وزعمه أن انطلاق هذا التيار من اعتبار أن اليهود أعداء خالدون للمسلمين باعتبارهم يهودا، هو زعم لا أساس له من كتاب ولا سنة ولا فقه، وعداء المسلمين لليهود ليس من أجل يهوديتهم، كيف وهم أهل كتاب قد أباح الله مؤاكلتهم ومصاهرتهم كالنصارى؟ وكيف وقد عاشوا في رحاب دار الإسلام معززين مكرمين حتى كان منهم كبار الموظفين والوزراء وذووا المال والسلطان؟

انما العداء لليهود لأنهم غصبوا الأرض، وهتكوا العرض، وسفكوا الدماء وشردوا الأهل وأى أرض؟ أنها أرض النبوات وأولى القبلتين ومسرى النبى الكريم؟

وأنا لا أعارض السلام العادل والشامل، ولكنى أعارض السلام اذا كان في صورة استسلام يعطى ولا يأخذ ويفرط في الحقوق ويتساهل فى الحرمات.

انى لأعجب من الكاتب أن صنفنى مقابل التيار العقلانى في الحركة الاسلامية! ولم يقل ذلك أحد غيره فيما أعلم وماهو هذا التيار العقلانى المزعوم؟ ان كان الذى يرفض الاحتكام إلى الوحى فأنا برئ منه، وإن كان يوفق بين العقل والنقل ويجمع بين السلفية والتجديد، ويوازن بين ثوابت الشرع ومتغيرات العصر، فكل قرائى يعرفون موقعى منه، وهو التيار الذى أسميه «تيار الوسطية الاسلامية» وتلك هى أسسه المعرفية التى أدعى الكاتب انها تجعله غير قادر على التعامل مع الحقائق والوقائع!

٧ ـ لقد عاشت الأمة قبل أن يزحف عليها الاستعمار فى ظل الخلافة، التى كانت مظلة لوحدتها ثلاثة عشر قرنا ونصفا، ثم فرض عليها تحت وطأة الاستعمار والنفوذ الأجنبى أن تعيش هذه الاعوام السبعين الأخيرة بلا مظلة واقية، فكيف اعتبرت هذه المدة الأخيرة هى الأصل، ومدة عمرها الطويل هى الاستثناء؟

أخيرا أريد أن أقول للأستاذ سيد يسين: هب أنى كنت أحلم مع الحالمين بقيام دولة أو حتى امبراطورية اسلامية كبرى، يحكمها خليفة في ظل نظام شورى عصرى، فهل من حرج على أن أحلم مجرد حلم بالمستقبل؟!

ان اليهود حلموا باقامة دولة لهم واستطاعوا أن يحققوا حلمهم بعد خمسين سنة، ومازالوا يحلمون بدولة «إسرائيل كبرى» وأوروبا تحلم بـ

«البيت المشترك» والعالم فى الشرق والغرب يحلم. فلماذا تصادرون حقنا ـ نحن وحدنا ـ فى مجرد الحلم؟ وقد قيل بحق: حقائق اليوم أحلام الأمس، وأحلام اليوم حقائق الغد.

ان الحوار الذى يمارسه الكاتب مع التيار الاسلامى اذا سار بهذه الطريقة فهو غير ذى جدوى، لأنه فقد الموضوعية والانصاف، وهو يهدم ولا يبنى ويفرق ولا يجمع وإثمه أكثر من نفعه.

(٥٢)

أزمة استشراف المستقبل

منذ أكثر من أربعة عقود نشأ في إطار العلوم الاجتماعية الغربية مبحث علمي جديد، ظل يتناضل طويلا إلى أن بلور هويته وأصبح يطلق عليه علم المستقبل "FUTUROLOGY" وسرعان ما تعددت المدارس الفكرية لهذا العلم، وأصبحت هناك مدرسة فرنسية مرموقة مارس الباحثون تحت لوائها بحوثهم التي تنطلق من مبدأ أساسي مؤداه أنه لكي تغير الحاضر لابد لك أن تتنبأ بالمستقبل. وهكذا تصبح صورة المستقبل أو صور المستقبل الممكنة أداة علمية لتغيير اتجاهات الحاضر.

ونشأت بالإضافة إلى ذلك مدرسة أمريكية أزدهرت بشكل كبير، نتيجة توافر التمويل اللازم، ونظرا لتعدد المراكز البحثية التي اهتمت بهذا النشاط، وفي المقابل نشأت مدرسة سوفيتية كان همها الأول نقد مسلمات علم المستقبل «البورجوازي» الذي اتهم بأنه يتبنى وجهة نظر تشاؤمية فيما يتعلق بمستقبل الإنسانية.

---

* الاهرام: ٨ / ٨ / ١٩٩٤.

وتعددت اصدارات الباحثين المستقبليين الأفراد في صورة بحوث ومقالات وكتب، بالإضافة إلى الاستشرافات المستقبلية التي أصدرتها مراكز أبحاث شهيرة.

ثم انتقلت بحوث المستقبل نقلة جديدة بعد إنشاء «نادى روما» الذى شارك في نشاطاته نخبة من علماء ومثقفي العالم، والذى أصدر تقريره الشهير «حدود النمو» والذى قدم صورة تشاؤمية لمستقبل العالم لو استمر اهدار الموارد الطبيعية على ما هو عليه. وفي مقابل هذا التقرير الشهير أصدر معهد باريلوتشي تقريرا مضادا يقدم صورة أكثر تفاؤلا، لو تحقق على النطاق العالمي نمط من التنمية لا يقوم على اهدار الموارد ولا يمارس استغلال العالم الثالث، ويحقق مطالب عدالة التوزيع بين الشمال والجنوب.

ولا تكتمل صورة بحوث المستقبل الا لو أشرنا إلى عدد من الباحثين الذين نالوا بكتبهم الشعبية شهرة عالمية، ومن أهمهم على وجه الاطلاق الباحث الأمريكي توفلر، الذى كان كتابه «صدمة المستقبل» أول كتاب ينشر بين الجماهير العريضة الوعي بالمستقبل، وهو الذى تابع رسالته بعد ذلك فأصدر كتابه الثاني «الموجة الثالثة» عن المجتمع ما بعد الصناعي، وأصدر أخيرا الحلقة الثالثة في ثلاثيته وهو كتاب «انتقال القوة» والذى يتحدث أساسا عن الانتقال إلى مجتمع المعلومات.

وقد حاولنا في مصر منذ أكثر من خمسة عشر عاما متابعة الفكر العالمي في هذا الموضوع، وشرعنا في تكوين جمعية الأبحاث المستقبلية التي انضم لها نخبة من المفكرين المصريين، وعقدنا اجتماعاتها في مقر الجمعية المصرية للاقتصاد السياسي والتشريع، ووضعنا لها برنامجا طموحا، ولكن لم تستمر جهودها للأسف نتيجة إنشغال أعضائها بأعبائهم العلمية والأكاديمية.

غير أن النقلة الكيفية فى اهتمام الفكر العربى بموضوع المستقبل، تمثلت في مشروعين كبيرين. الأول قام به «منتدى العالم الثالث» الذى يرأسه أستاذنا الدكتور اسماعيل صبرى عبد الله، الذى أصدر تقريرا هاما بعنوان «المستقبلات العربية البديلة» والذى كان تتويجا لسلسلة من البحوث والندوات التي تمت على امتداد الوطن العربى.

والثانى: المشروع الكبير الذى أشرف عليه الدكتور خير الدين حسيب فى مركز دراسات الوحدة العربية عن «مستقبل الوطن العربى»، والذى صدرت عنه مجموعة أبحاث فرعية بالغة القيمة كتبها نخبة من علماء السياسة والاقتصاد العرب، ثم توج بالتقرير النهائى الذى حاول من خلال سيناريوهات ثلاثة: هى بقاء الحال على ما هو عليه فى الوطن العربى، أو الوصول إلى حد التنسيق بين البلاد العربية، أو تحقيق الوحدة العربية، أن يقدم لصانع القرار العربى البدائل الممكنة.

ثبات العالم

ويمكن القول بأن البحوث المستقبلية الغربية التى ازدهرت فى العقود الماضية قامت على مسلمة معرفية ضمنية هى الثبات النسبى للأوضاع العالمية. كانت الحرب الإيديولوجية والسياسية قائمة بين المعسكر الغربى بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، والمعسكر الشرقى بقيادة الاتحاد السوفيتى، بكل ما تضمنته هذه الحرب من تشويه لصورة الآخر، وتنبؤ بقرب نهايته، وسباق ضار للتسلح بين المعسكرين، وجهود محمومة لتجميع الأنصار والضغط على الدول المتوسطة والصغرى لكى تنحاز لكل معسكر. وكانت الفروق الجسيمة بين الشمال والجنوب من ناحية أخرى تزداد وتتعمق يوما

بعد يوم، وكان مبدأ السيادة الوطنية هو الأساس فى مجال العلاقات الدولية، وبحيث أن أى مساس بهذه السيادة كان يثير عادة موجات من الاضطراب السياسى فى مجال العلاقات الدولية، والذى كان يتحول أحيانا إلى حروب محلية أو اقليمية.

وكانت كثير من دول العالم الثالث - فى جهودها للحاق بالتقدم المعاصر - تحاول تقليد النموذج الغربى فى السياسة والاقتصاد والثقافة، وبعضها تبنى النموذج الاشتراكى فى كل هذه الميادين، سواء بتطبيق صيغة الحزب الواحد أو بممارسة التخطيط المركزى وتعبئة الموارد، أو بتأميم المنشآت أو بالرقابة على الإعلام والثقافة.

هذا هو المناخ الذى مارست فيه البحوث المستقبلية تنبؤاتها. ولاشك أنه ترك آثارا عميقة على اتجاهات هذه البحوث، وعلى نتائجها، وعلى نوع التنبؤات التى صاغتها. غير أنه يمكن القول بأن مهمة الباحثين المستقبليين كانت ميسورة إلى حد كبير، على الرغم من الاختلافات بينهم، لأن ثبات العالم النسبى، كان يسمح لهم بالخوض فى المستقبل وهم على بينة من صورته، التى رأى أغلبهم فى أنه سيحكمها امتداد خطوط التطور الراهنة، قد تزيد عمقا وقد يتسع نطاقها، وقد تتعثر، ولكنها فى جميع الأحوال ستسير وفق منطق معروف سلفا.

تغير العالم

غير أن هذا المناخ الثابت نسبيا انهار فجأة مع عدد من الأحداث التاريخية الدرامية التى لم يكن أحد من الباحثين المستقبليين يتجاسر على التنبؤ بها. وهل كان يستطيع أى باحث أن يتنبأ بانهيار الاتحاد السوفيتى وسقوط الكتلة

الاشتراكية المدوى؟ وهل كان أحد يتصور أن الحرب الباردة بكل ما انطوت عليه من صراعات سياسية وعسكرية واستقطابات ايديولوجية ستذوى ريحها فجأة؟ وهل كان أحد يظن أن العدو التقليدى سيصبح هو الصديق الذى تعقد معه اتفاقيات التعاون الاقتصادى والسياسى؟

انهار الثبات النسبى إذن فى المناخ العالمى، ودخلنا فى حقبة تاريخية جديدة يشوبها الغموض الشديد. ذلك أن النظام الدولى وفق عبارة ذائعة يمر بمرحلة السيولة فى العلاقات الدولية. كل ذلك ونحن نتابع الجدل الشديد حول انهيار القوة الأمريكية، وصعود أقطاب دولية جديدة كاليابان وألمانيا والصين، بالإضافة إلى تبلور نظريات جديدة تحاول أن تتنبأ بمسار الانسانية فى القرن القادم، وهذه النظريات تبدأ بفلسفة جديدة تدعى «نهاية التاريخ» على طريقة فرنسيس فوكوياما الذى يزعم أن الليبرالية قد انتصرت انتصارها الحاسم، وأن حرية السوق ستصبح هى المذهب العالمى الجديد الذى سيطبق فى كل اركان الدنيا، بل إن بعض علماء السياسة فى محاولة متسرعة منهم لاستقراء المستقبل، حددوا شكل الصراعات الدولية فى القرن القادم، وصاغوا مصطلح الحروب الثقافية، باعتبارهم هى التى ستسود وذلك من خلال «الصراع بين الحضارات» كما تحدث صامويل هنتجتون فى مقالته الشهيرة التى أثارت جدلا عالميا.

واذا تتبعنا الدراسات التى تحاول توصيف المناخ العالمى الراهن وامتداداته فى المستقبل، لوجدنا عبارة ذائعة هى أن العالم يعيش حقبة تتسم بعدم التأكد وبعدم القدرة على التنبؤ.

وتكمن فى العبارة الاخيرة ازمة البحوث المستقبلية، والمعضلة التى

تواجهها مراكز الاستشراف الاستراتيجية فى العالم التى اصطلح على تسميتها Think tanks.

ذلك انه ساد الاحساس بعدم اليقين، وأصبحنا نفاجأ كل يوم باحداث دولية واقليمية ومحلية. واذا اصبح التنبؤ مسألة بالغة، فكيف تمارس هذه المراكز عملها التقليدى، وهو التنبؤ بالمستقبل وفق سيناريوهات متعددة تقدم لصانع القرار، حتى يصدر قراره وهو على بينة من كافة البدائل والاحتمالات؟

فى محاولة لمواجهة هذه المشكلة الجسيمة بدأت تظهر بعض الدراسات التى تشخص ازمة مراكز الاستشراف الاستراتيجية، وتحاول ان تضع الحلول لها. ومن ابرز هذه الدراسات تلك التى نشرها ايجانسى مارك كامينسكى وهو، باحث هولندى الاصل سويدى الجنسية ويقيم اقامة دائمة فى اليابان، وذلك فى مجلة «نيرا» اليابانية فى آخر اعدادها صيف ١٩٩٤، بعنوان «هل تعيد مراكز الاستشراف الاستراتيجية صياغة. نفسها من جديد»؟

وهو يضع يده على احد الاسباب الرئيسية لعقم تنبؤات هذه المراكز، لأن الفرق البحثية فيها عادة ما يكون اعضاؤها قد تلقوا تدريبا علميا متماثلا فى السياسة المقارنة او العلاقات الدولية او الاقتصاد، مما يفرض على تفكيرهم نوعا من النمطية. وليس هناك حل فى نظر الكاتب سوى اللجوء الى استطلاع آراء «غير المتشابهين» أو المختلفين من تخصصات اخرى او مهن مغايرة. لأن هؤلاء المختلفين عادة ما يتبنون رؤى للعالم تختلف عن تلك التى تمرس عليها ويتبناها اعضاء الفرق البحثية. ويقترح طريقة اخرى هى أهمية نزول اعضاء فرق الاستشراف الى الواقع الحى بكل تفاعلاته

وتشابكاته وتعقيده، بدلا من ممارسة الدراسات المكتبية العقيمة، والتى قد تقوم على اساس التدريبات الذهنية، مهما بلغ إحكامها باللجوء الى الحاسب الآلى لصياغة نماذج تصورية، وبناء توقعات، اثبتت الخبرة أنها فشلت فى استكشاف المستقبل. ويضيف اخيرا اهمية الاستقلال الكامل لهذه المراكز الاستشرافية حتى لا تتأثر بتوجهات الجهات التابعة لها.

من الحداثة الى ما بعد الحداثة

وفى تصورنا ان هذه المقترحات بالرغم من اهميتها لن تحل مشكلة ازمة استشراف المستقبل. ما نحن فى حاجة اليه ليس مجموعة من التحسينات فى عمل الفرق البحثية، ولكن فى التشخيص الدقيق للمرحلة الراهنة من مراحل تطور الانسانية. وفى تقديرنا ان خير ما يعبر عن هذه اللحظة هو مايطلق عليه عدد متزايد من الفلاسفة والمفكرين نهاية مرحلة الحداثة وبداية مرحلة ما بعد الحداثة. ويعنون بذلك على وجه التحديد ان مشروع الحداثة الغربى الذى بدأ فى اوربا منذ عصر التنوير قد انتهى. وهذا المشروع قام على مجموعة من الأسس اهمها الفردية والعقلانية والاعتماد على العلم والتكنولوجيا. وتبنى نظرية خطية عن التقدم الانسانى، بمعنى ان الانسانية ترتقى من مرحلة الى اخرى فى خط صاعد للأمام. كل هذه الأسس يرى بعض الفلاسفة انها انهارت، واننا على شفا حقبة ما بعد الحداثة، والتى ستحكمها مبادئ مغايرة، من أهمها نهاية عهد الكيانات الكبرى، كالمجتمع الجماهيرى، الذى ربما كانت صيغته المثلى المجتمع الامريكى، والعودة الى المجتمعات المحلية الصغيرة، وسقوط الحتمية فى التاريخ والمجتمع، وانفتاح كافة الخيارات أمام الانسان، فى اطار من التعددية الفكرية الطليقة

التى لا يحدها أى حد، وسقوط آليات العمل السياسى التقليدية، وظهور آليات جديدة تتبناها الجماهير وتتحدى بها هيمنة وسيطرة النخب السياسية، وظهور أشكال جديدة في العمارة والفن والأدب والمسرح والسينما، تكون تعبيرا عن روح العصر الجديد.

وتدور في الوقت الراهن معارك فكرية وسياسية شتى حول اتجاهات حركة ما بعد الحداثة، حيث يرفضها البعض تماما باعتبارها حركة عدمية لا تؤمن بأى تعميمات عن الانسان والمجتمع والفرد، مما من شأنه ان يحدث الفوضى العارمة في المجال الثقافي والاجتماعي والسياسى، وحيث يعتبرها البعض هى المنطق الثقافي لأزمة الرأسمالية المعاصرة، غير ان بعض المفكرين الآخرين يرى فيها انتصارا للانسان على كل القيود التى فرضتها الدولة القومية التى حاولت توحيد مجتمعها السياسى بالاكراه وبالقهر، وفي تجاهل للخصوصيات الثقافية، وهى في نظرهم ثورة على المؤسسات السياسية والثقافية التى حاولت تشكيل عقل الانسان من خلال مؤسسات جماهيرية عملاقة، بما في ذلك المؤسسات الاعلامية.

ومن هنا يمكن القول اننا نشاهد مجموعة ظواهر سياسية واقتصادية وثقافية، لا يمكن فهمها الا بالبحث عن الجذر الأصلى وراءها، والذى يكمن في مرحلة ما بعد الحداثة التى تمر بها الانسانية.

ان لم يكن هذا صحيحا فكيف نفسر أزمة الدولة القومية وإفلاسها، واندلاع الثورات العرقية وشيوع الحركات الانفصالية، وتفكيك المؤسسات الإعلامية الكبرى لحساب مؤسسات اصغر تراعي اذواق المستهلكين المتباينة، وتطور المجتمع المدنى بكل ما فيه من جمعيات وتحولها الى وحدات صغيرة،

وتغير أنماط الحياة وأساليبها، وظهور رؤى جديدة للعالم وبروز ظواهر الإحياء الديني في المسيحية واليهودية والاسلام، بل إننا نشهد لأول مرة في المجتمعات الحديثة المعاصرة عودة للقبلية من جديد بكل تقاليدها سواء على مستوى المجتمع ككل، أو على مستوى فئات مهنية تتخاطب مع بعضها البعض من خلال وسائل الاتصال العالمية وكأنهم افراد قبيلة واحدة؟

ومعنى ذلك كله أن بداية الطريق لحل ازمة استشراف المستقبل، هو محاولة الكشف عن طبيعة المرحلة التي تمر بها الانسانية في الوقت الراهن.

وهذه المحاولة يقوم بها في الوقت الراهن مجموعة من ألمع المفكرين في الشرق والغرب على السواء. ونقصد هؤلاء الذين يحاولون اختراق حجب المستقبل، لرسم صورة إجمالية للمناخ العالمي في القرن العشرين بناء على فهم عميق لتيارات التغير الكامنة في الثقافة العالمية المعاصرة. وربما كان من ابرزهم عالم السياسة الامريكي المشهور بريزنسكي مستشار الامن القومي السابق، الذي صاغ رؤية بالغة العمق في كتابه الجديد «خارج السيطرة» الذي يستحق ان نتأمله طويلا، لانه احدى المحاولات النادرة التي استطاعت ان تضع يدها على عناصر صورة المستقبل. ومعنى ذلك اننا نشهد في الوقت الراهن بذور التفكير الاستراتيجي الذي سيسود في القرن الحادي والعشرين.

(٥٣)

الامبراطورية والخليفة !

فى لحظة من لحظات الصدق مع النفس، كشف الشيخ القرضاوى فى حلمه الذى نشره كمقدمة للتقرير الخاص «بالأمة فى عام» والذى يعبر عن الحركة الإسلامية، وبغير ان يقصد عن المسكوت عنه فى خطاب انصار الإسلام السياسى!

لقد أكدنا أكثر من مرة أن الرؤية الأساسية التى يصدرون عنها ـ وإن كانوا لا يعلنون ذلك ابدا ـ هو اقامة دولة دينية يسيطر عليها مجموعة من الفقهاء باسم الإسلام، ويفرضون بفتاويهم التى يصدرونها اتجاهاتهم ـ وفق قراءتهم للنصوص الدينية ـ على الواقع الإقتصادى والسياسى والثقافى. بل إننا زدنا وقلنا أن محاولتهم أشبه بتأسيس مذهب لولاية الفقيه على الطريقة السنية، تقليدا للمذهب الشيعى المعروف، والتى تحكم على أساسه ايران فى الوقت الراهن.

وها هو اليوم شيخنا الجليل يوسف القرضاوى الذى أخذ علينا وصفنا لحلمه بأنه غير واقعى، ولايلقى اى اعتبار للحقائق المحلية والإقليمية

* الاهرام: ١٥ / ٨ / ١٩٩٤.

والدولية، ولا للحدود بين الدول، ولا لاختلافات المجتمعات الاسلامية في التاريخ الاجتماعي، وفي الأفكار السائدة، بل في فهمها للإسلام، ها هو يدافع مرة أخرى عن حلمه الوهمي في مقاله الذي نشره في الأهرام بتاريخ ٧ أغسطس ١٩٩٤، ويقول أي حرج على أن احلم كمجرد حلم بالمستقبل؟

ونقول له ليس عليك حرج إذ حلمت واحتفظت به لنفسك، أما وقد نشرته على الملأ كمقدمة لتقرير إستراتيجي إسلامي، فمن حقنا أن نناقش أولا مدى واقعيته وضعا في الاعتبار الظروف الدولية والاقليمية والمحلية، ثانيا مدى خطورة تأثير هذا النشر في الترويج لأفكار قد تكون هي ذاتها وقودا ومحركا لحركات انقلابية إسلامية، لاترى في هذا الحلم وهما من الأوهام، وإنما تراه هدفا جديرا بالسعي لتحقيقه من خلال الحركة السياسية، وهنا يقع المحظور، ويختلط الخيال بالواقع وتحدث بلبلة فكرية كبرى، وقد تؤدى الى صراعات دامية، تحدث أمواجا من الاضطراب السياسي في مجتمعاتنا التي تسعى للخروج من دائرة التخلف.

عناصر الحكومة الدينية

ولأن الشيخ القرضاوى لا يتعاطى السياسة، وانما هو مشغول بالاجتهاد في مجال الفقه الإسلامي، فهو لم يلجأ إلى الصياغات السياسية التي يتبناها انصار الإسلام السياسي، ويؤكدون عليها مؤخرا، وأهمها ايمانهم بالديمقراطية والتعددية السياسية وتداول السلطة، وقبول فكرة الدستور الوضعي الذى لا يتنافى مع الشريعة الإسلامية، ومن هنا يمكننا القول بكل ثقة أن المشروع الحقيقي لأنصار الإسلام السياسي يتمثل فيما نشره فعلا الشيخ القرضاوى، والذى يقوم على تأسيس حكومات دينية في كل بلد

إسلامي بعد القضاء على الدولة العلمانية القائمة سواء بالعنف أو بالاجراءات الديموقراطية، وزاد على ذلك الشيخ القرضاوى بأن هذه الدولة الدينية الإسلامية، ينبغى أن تكون عالمية، بمعنى جمع شمل الأمة الإسلامية في وحدة سياسية جامعة يقوم الخليفة على رأسها، ويساعده فى ذلك «مجلس المجتهدين».

وهكذا يمكن القول أن عناصر الحكومة الدينية الاسلامية العالمية التى ينكر السعي إلى تأسيسها أصحاب الاسلام السياسي، فى الوقت الذى يؤكدها فيه الشيخ القرضاوى ثلاثة:

الأول: وحدة دار الإسلام، بمعنى تجمع كل شعوب الأمة الإسلامية في كيان سياسي واحد، لا يعترف بالحدود القائمة، ولا بالملوك والأمراء والشيوخ والرؤساء الذين يرأسون هذه الدول، ولم يحدثنا الشيخ القرضاوى عن كيف سيزيح كل هذا الطابور الطويل من الملوك والرؤساء المسلمين من طريقه لافساح المسرح للخليفة حتى يحكم هذه الامبراطورية الاسلامية الشاسعة؟ هل سيعمد ـ كما زعم ـ الى الدعوة للتغيير عن طريق الاقناع والتوعية والتثقيف؟

(تأمل محاولة اقناع الأمراء والشيوخ والرؤساء لكى يتنازلوا عن سلطاتهم ويسلموا دولهم لقيادة الخليفة الإسلامي الجديد!)

الثاني: وحدة المرجعية العليا التي تتجلى في الاحتكام الى الكتاب والسنة في ضوء اجتهاد معاصر قويم، ويتمثل فى صورة جماعة على مستوى الأمة فى صيغة «مجلس للمجتهدين» وها نحن مباشرة في مواجهة العنصر الثانى من عناصر الحكومة الدينية، ونعنى ولاية مجموعة من الفقهاء لم يحدد لنا الشيخ القرضاوى طريقة اختيارهم، وتحكمهم فى

مسيرة المجتمع بالفتاوى التي يصدرونها على الطريقة الإيرانية، حيث يتدخل الفقهاء في أمور السياسة والاقتصاد والثقافة، مما من شأنه من أن يؤدي إلى تردي الأوضاع، لأن آلية الفتوى التي تحدد غالبا ـ بناء على قراءة رجعية محافظة ـ ما هو الحلال والحرام يمكن أن توقف التطور، وتجمد مسيرة المجتمع. لننظر إلى الفشل الذريع الذي يلاقيه الآن النظام الإيراني والنظام السوداني.

الثالث: وحدة القيادة المركزية، أو بنص تعبير القرضاوي «الرئاسة للأمة كلها» وهي التي تتمثل في (الخليفة) أو (الامام) الذي ينوب عن رسول الله ﷺ في اقامة الدين وسياسة الدنيا به.

ترى هل هناك أوضح في بيان عناصر الحكومة الدينية من هذا النص، الذي لم يتورع فيه شيخنا القرضاوي عن ان يقرر بكل بساطة بأن الخليفة سينوب عن الرسول ﷺ؟ واذا كان نائبا عن الرسول ألن تضفي عليه قداسة تمنع من مساءلته أو الاحتجاج على سياساته؟

غير أن الدكتور القرضاوي بكل علمه الغزير، لم يفصل الحديث عن كيفية اختيار الخليفة، وهنا لابد من إثارة عدد من الأسئلة:

هل سيتولى الخليفة منصبه بالتعيين أم بالانتخاب؟ ولو كان بالتعيين من الذي سيعينه؟ هل هو مجلس المجتهدين المقترح؟

أم إنه ايمانا بقواعد الديموقراطية سيتم انتخاب الخليفة ديموقراطيا. وتظل هناك أسئلة: من له حق الترشيح؟ وهل لابد أن يكون من رجال الدين، مع أنه لاكهانة في الاسلام، ولا احتكار في معرفة الشريعة، أم أن أي مواطن عادي يمكنه الترشيح؟

وهل سيتم تداول السلطة، بمعنى أنه سيتغير الخليفة كل فترة زمنية، أم أنه مادام قد جلس على كرسي الخلافة، فلن ينزل منه أبدا؟

كل هذه أسئلة مشروعة، نوجهها للشيخ القرضاوى حتى يزيدنا علما بمشروعه المستقبلي الكبير، والذى لا يرى فيه بعض أنصار الحركة الإسلامية مجموعة من الأوهام والأماني، كما سبق أن وصفته. ومن أبرز هؤلاء أستاذنا الدكتور توفيق الشاوى أستاذ القانون والمفكر الإسلامى المرموق فى رسالة وجهها الى، وقرر أنه اندهش من اعتراضى على نشر حلم الفقيه القرضاوى فى تقرير «الأمة فى عام» على أساس أنه لا يجوز الجمع بين الاستراتيجية واليوتوبيا، ومقررا أن الدكتور القرضاوى ليس أول فقيه يدعو لاستراتيجية بناء وحدة الأمة الإسلامية، فقد سبقه لذلك أكبر فقية فى العالم العربى فى العصر الحديث وهو الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهورى فى كتابة الذى وضعه بالفرنسية فى عام ١٩٢٦ ونشرت ترجمته العربية بعنوان «تطور الخلافة لتصبح عصبة أم شرقية»

ويقرر الدكتور الشاوى أن إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامى، ومجمع الفقة الإسلامى، والمنظمة الإسلامية للفقه والعلوم، بالاضافة إلى منظمات إسلامية أخرى فيه ترجمة لهذه الدعوة التى سبق بها الدكتور السنهورى.

وردنا على الدكتور الشاوى أن السنهورى أدرك بغزير علمه حقائق النظام الدولى، ولم يدع إطلاقا إلى استعادة نظام الخليفة القديم كما يدعو الشيخ القرضاوى بكل صراحة. الشيخ القرضاوى يدعو الى إعادة تأسيس الامبراطورية الإسلامية، وتنصيب الخليفة على رأسها. وهذا هو الحلم الذى نعتناه بأنه مجموعة من الأوهام والأماني. وليس هناك ما يمنع من قيام

منظمات اسلامية في كافة المجالات ـ كما يقترح الدكتور الشاوى ـ حتى ندخل عالم التكتلات الدولية موحدين لا متفرقين، ولكن هذا الاقتراح مختلف تماما عن الأوهام التي يصر عليها شيخنا الجليل القرضاوى.

وهو يطمئننا بأن هذه الأفكار لن تؤدى الى اختلافات أو صراعات سياسية، ولن تتلقفها جماعات تؤمن بالعنف. غير أن هذه العبارات المطمئنة تخالفها الوقائع. فما كنا نظن حين عبرنا عن تخوفاتنا من خلال الاستنتاج المنطقى لا أكثر ولا أقل، أن الأحداث ستؤكدها.

اليوتوبيا والعمل السياسى

حملت الينا وكالات الأنباء تحليلا مطولا لمؤتمر إسلامي هام عقد في لندن وحضره حوالى ثمانية آلاف مسلم الغرض منه الدعوة إلى انشاء «دولة إسلامية عالمية واحدة» وقد جاء في تقرير وكالات الأنباء أن المؤتمر دعا إلى تأسيس هذه الدولة والقضاء على دولة إسرائيل. وقد دعا بعض أعضاء المؤتمر إلى قلب النظام السياسى في كل من السعودية والعراق، على أساس أن المعارضة ليس مسموحا بها هناك.. وقد نظم المؤتمر الذى أنعقد في ويمبلى منظمة الوحدة الاسلامية، وهي منظمة تضم عددا من الجماعات الاسلامية المتوزعة في أنحاء العالم، والتي تهدف إلى تأسيس حكومة إسلامية واحدة.

وقد تحدث أحد أعضاء المؤتمر وهو الدكتور محمد الملكاوى مقررا أن الاسلام نظام أسمى من كل النظم، وهو يستطيع أن يعيش بمفرده وعلى هدى من أسسه، «ثم أضاف» : الحكم الإسلامى لا يستطيع أن يتعايش مع أى نظام آخر كالاشتراكية أو الرأسمالية والديموقراطية» .

وقد أصدر المؤتمر مجموعة من التوصيات، من بينها وردت العبارة التالية «كل النظم في العالم الإسلامي ليس لها أى شرعية وفقا للشريعة الإسلامية»

وتوصية أخرى تقرر «ليس هناك سلام مع دولة إسرائيل ولابد من ازالة هذه الدولة» وتؤكد أن كل المفاوضات والاتفاقات مع إسرائيل غير قانونية».

وقررت وكالات الأنباء في تقريرها التحليلي عن المؤتمر أنه يعد من أكبر المؤتمرات الاسلامية التي عقدت خارج الشرق الأوسط، وحضرها أعضاء من دول إسلامية شتى من الباكستان حتى البوسنة. وقد نشرت جريدة الجارديان تصريحات لأحد أعضاء المؤتمر رفض أن يفصح عن اسمه وهو من باكستان، أعلنه في المؤتمر وجاء فيه «نعم نحن أصوليون لانستطيع أن نجرى أى مساومات حين يصل الأمر إلى الإسلام، غير أننا لسنا ارهابيين وينبغى علينا أن نعمل كل ما في وسعنا لكى ننشئ السيطرة الكاملة للخليفة على الأمة، في دولة إسلامية عالمية لا تقوم على أساس القومية».

وهكذا ـ وعلى غير توقع منا بالمرة ـ يجيء خبر هذا المؤتمر، لكي يؤكد ما قلناه أن ما ينشر ويروج له حتى باعتباره حلما يمكن ان يتحول في الواقع العملي، اذا تبناه مجموعة من الأنصار المتحمسين الى حركات فكرية وسياسية، تسعى الى تغيير الواقع في البلاد الاسلامية بطرق انقلابية، ومن خلال العنف الذى سيعتبر مشروعا ومبررا، مادام الهدف الأسمى هو إعادة تأسيس الفردوس المفقود، ونعنى نظام الخلافه الذى يتأسى الشيخ القرضاوى كثيرا على اندثاره، ويدعو الى استعادته.

ويقرر الشيخ القرضاوى بهذا الصدد «ذلك أن أساس المشروعية لدولنا الاقليمية والقومية الحديثة والمعاصرة التى تضمها جامعتنا العربية أو ينتظمها ما سمي (منظمة المؤتمر الاسلامى) أساس واه ضعيف، من وجهة النظر الإسلامية الخالصة. وفي أول تجربة أو امتحان. اهتز هذا الأساس، بل أوشك ان ينهار، لأنه يفتقد المشروعية العقائدية العليا التى تسنده، وتمنحه مبرر الوجود والبقاء» ويضيف «لقد كان للمسلمين خليفة يناديهم فى الأزمات أن هبوا، وكان يستنصر به المستضعفون إذا أغير عليهم، ويحسب حسابه الخصوم إذا فكروا فى اقتحام حماهم.

واليوم لم يعد لهم من يمثلهم، ولا لهم «بابا» كالنصارى، فلا قيادة سياسية ولا قيادة دينية. لقد ضيع المسلمون الخلافة، ولم يستطيعوا أن يوجدوا نظاما بديلا.

وهكذا يحلم القرضاوى بإعادة تنصيب الخليفة على الامبراطورية الاسلامية الجديدة، التى ستتكون من الأقطار التى يراها متصلة متشابكة بعضها موصول ببعض، من جاكارتا شرقا الى رباط الفاتح غربا، أو من المحيط الهادى الى الأطلسى.

الحلم وصدمة الواقع

يأخذ علينا الشيخ القرضاوى نعتنا لنمط فكره بأنه مثالى، ويقول إنه من أنصار الوسطية الإسلامية، والحقيقة إن لم يكن حلمه المنشور يعبر عن فكر مثالى خالص مفارق للواقع، فماذا تكون المثالية اذن؟ وأين هى العقلانية، فى تخيل أن الحدود بين الدول الإسلامية التى لا يربطها ببعضها رابط الا فى

الاشتراك في الديانة ستزول، وسيختفي الملوك والأمراء، والمشايخ والرؤساء وسيبقى الخليفة فقط على رأس الأمة؟

وألا يعد ذلك تجاهلا للواقع والاختلافات العميقة في قراءة الإسلام، وفي الممارسة الإسلامية؟ وهل يمكن تجاهل الفروق بين الشيعة والسنة حتى على مستوى العقائد؟ وهل يمكن القفز حول الخصوصيات الثقافية المتنوعة، ومراحل التطور المتباينة في المجتمعات الإسلامية؟

وإذا كان الشيخ القرضاوي يستهين بكل التحديات والعقبات التي تقف دون تأسيس امبراطورية إسلامية موحدة برئاسة الخليفة، فإننا سنطلب منه، هو وأنصار مشروع الإسلام السياسي الذين يكثرون من الحديث عن وحدة الأمة الاسلامية، مع أن الواقع يؤكد توزعها بين مذاهب واتجاهات شتى، وأن يدلل على قدراته التوحيدية الجبارة، لحل مشكلة افغانستان التي يتقاتل فيها فريقان مسلمان، يحتكم كل منهما إلى نفس المرجعية العليا القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ. هل يمكن له من خلال الوساطة أن ينهي الخلاف الدموي بين رباني وحكمتيار؟، ألم تذهب وفود من ممثلي تيار الإسلام السياسي للسعي في هذا الاتجاه ولم تعد بغير الفشل؟

أنعجز عن التوفيق بين رباني وحكمتيار، وندعي القدرة على تأسيس الامبراطورية الإسلامية وبإعادة تنصيب الخليفة؟

وبعد، في ضوء تقديرنا البالغ لاجتهادات شيخنا يوسف القرضاوي في مجال الفقه، نؤكد له ألا كهانة في الإسلام، ومن هنا فاختلافنا في الرأي لا يرد إلى نقص في المعرفة كما زعم، فمعرفة الشريعة الإسلامية ليست حكرا على المشايخ، ولا إلى أفكار قديمة نتشبث بها، لإننا ننظر الى المستقبل، ولا نميل الى التعبد في إطار تجارب الماضي التي تجاوزها التاريخ.

(٥٤)

تعقيب حول مقال

«الإمبراطورية والخليفة»

الدكتور يوسف القرضاوى

عاود الاستاذ سيد ياسين الكتابة في أهرام الاثنين (١٥ / ٨/ ١٩٩٤) حول ما أسماه (الامبراطورية والخليفة) معقبا على ردى المنشور فى الاهرام (٧ / ٨) ومصرا على نعت ما كتبته بالحلم والمثالية والبعد عن الواقع، ولى على المقال ملاحظات عدة أجمل أهمها فيما يلى:

١ ـ لا أدرى: من البعيد عن الواقع حقا؟ الذى يعبر عن ضمير الأمة ويترجم عن أفكارها ومشاعرها، أم الذى يتجاهل ذلك ويتناساه وكأنما يتحدث عن أمة أخرى.

ان أى مسلم عرف القليل من احكام دينه يؤمن انه ينتمى الى أمة كبرى ظهرت بظهور الاسلام، وانها خير أمة اخرجت للناس، وان الخطباء فى الجمع يدعون الله ان يصلح أحوالها وينصرها على أعدائها، وما ذكرته

* الاهرام: ٢ / ٨ / ١٩٩٤.

من وحدة دار الاسلام ووحدة المرجعية العليا ووحدة القيادة العليا ليست احكاما من اختراعي، انما هي احكام شرعية مقررة ومتفق عليها بين مذاهب المسلمين.

فليسأل الاستاذ ياسين الأزهر ومجمع البحوث الاسلامية، ومجامع الفقة الاسلامي، وأساتذة الجامعات الاسلامية في العالم الاسلامي كله عن حكم تنصيب الامام او الخليفة، وسيجد اجابة الجميع واحدة وهي انه فرض واجب شرعا، وكان هذا يدرس لنا في الازهر في كتب التوحيد.

٢ ـ خلط الاستاذ ياسين بين ماهو ديني وما هو اسلامي واعتبرهما شيئا واحدا، وجعلني من الداعين الى (حكومة دينية) بل أزيد عليهم بكونها (حكومة عالمية).

وانا فعلا أدعو الى حكومة اسلامية لا حكومة دينية (ثيوقراطية) فالحكومة الدينية هي حكومة الكهنة، والاسلام لا يعرف الكهانة، والحكومة الاسلامية حكومة مدنية تحتكم الى الاسلام وتعتبره مرجعا أعلى لها. والمعرفة بالشريعة ليست حكرا على أحد كما قال الكاتب انما هي علم ودراسة من حصلها فهو أهل ان يفتي ويقضي ويعلم.

وابو بكر وعمر وغيرهما لم يكونوا كهنة، انما كانوا رجال دولة من الطراز الأول. ووجود (مجلس للمجتهدين) لا يعني انه هو الذي يقود الدولة في كل شيء، انما يرجع اليه في المشتبهات كما رأينا الدولة المصرية رجعت الى الازهر في قضية (مؤتمر السكان) لتعرف ما يقبله الدين منه وما يرفضه وقال الرئيس مبارك: لن نوافق في المؤتمر على شيء يتعارض مع شريعتنا وقيمنا.

كما ينبغي ان يضم مجلس المجتهدين مع فقهاء الشريعة متخصصين على أعلى مستوى في الاقتصاد والسياسة والطب وشئون الحياة الاخرى.

والرجوع الى أهل الاجتهاد لا يعني ان الدولة دينية بل يعني انها ملتزمة بأصول شريعتها.

وقد علق الكاتب على قولي عن (الامام) انه الذي ينوب عن رسول الله ﷺ في اقامة الدين وسياسة الدنيا به، ان هذا يضفي عليه (قداسة) تمنع من مساءلته او الاحتجاج على سياسته.

وهذا التعريف للامام ليس من عندى، انما هو قول الأئمة: الرازى والتفتازاني وابن خلدون وغيرهم، وهو لا يضفي أى قداسة او عصمة لأحد فقد قال الخليفة الاول: أن رأيتموني على حق فأعينوني، وان رأيتموني على باطل فسددوني. وقد رفض ان يسمى خليفة الله وقال: أنا خليفة رسول الله ﷺ وقال الخليفة الثاني: من رأى منكم أعوجاجا فليقومني. وقال عمر بن عبد العزيز: انما انا واحد منكم غير ان الله جعلني اثقلكم حملا.

٣ ـ وما ذكره الكاتب عمن سماهم (انصار الاسلام السياسى) وايمانهم بالديمقراطية والتعددية السياسية، وتداول السلطة وقبول دستور وضعي لا يتنافى مع الشريعة الاسلامية، فانا معهم في هذا. وربما كنت في طليعة الداعين الى هذا كله انطلاقا من الاسلام وفي اطار أصوله ومقاصده وقد تحدثت عن هذا بتفصيل في كتبي وبخاصة الجزء الثاني من كتابي: (فتاوى معاصرة) وقد ذكرت فيه ان جوهر الديمقراطية لا يتناقض مع جوهر الشورى في الاسلام، ورددت على الذين يتوهمون ان الاسلام ضد

الديموقراطية باطلاق، كما وضحت شرعية التعددية السياسية بضوابطها وقلت: ان تعدد الاحزاب في مجال السياسة أشبه بتعدد المذاهب في مجال الفقه، وان الاحزاب مذاهب في السياسة، كما ان المذاهب احزاب في الفقه وان علي بن ابي طالب أقر بوجود حزب الخوارج اذا لم يشهروا عليه سيفا.

٤ ـ الزمني الكاتب مالا التزمه وهو الطفرة والقفز فوق الواقع، وكأنني اطالب باقامة الخلافة المنشودة اليوم او غدا. انني أؤمن بالتدرج واعتبره سنة كونية وسنة شرعية، ولم أدع الى عودة نظام الخلافة بصورته القديمة، ولا إلى الوحدة بصورتها التقليدية. ووجود الملوك والأمراء والشيوخ والرؤساء لا يعني الغاء سلطانهم المحلي، فالأمر لا يمكن ان يتصور بهذه السذاجة ولكن الامال والاحلام الكبيرة ينبغي ان تعلو على الواقع ونحن ـ مع دعاة القومية العربية ـ نؤمن بالوحدة العربية، ونراها قدر هذه الأمة وهي مقدمة ضرورية للوحدة الاسلامية.

٥ ـ قال الأستاذ: انني لم أفصل الحديث عن كيفية اختيار الخليفة ايكون بالتعيين؟ ومن له حق التعيين؟ أم بالانتخاب؟ ومن الذي له حق الترشيح؟ وهل لابد ان يكون من رجال الدين مع انه لا كهانة في الاسلام ولا احتكار في معرفة الشريعة ام ان أي مواطن عادي يمكنه الترشيح؟

وأقول للأستاذ ياسين: اني لم أفصل ذلك لسببين: الاول: اني لم اكتب بحثا عن نظام الخلافة او النظام السياسي في الاسلام، انما كتبت مقدمة عن الامة المسلمة باعتبارها حقيقة لا وهما والثاني: انه ليس من حقي ان أحتكر هذا التفصيل لنفسي، انما هو حق الامة ممثلة في أهل الحل والعقد فيها تختار ما تراه أنسب لظروفها ومرحلة تطورها.

ولم يقل أحد ان امام المسلمين او رئيس دولتهم يجب ان يكون من رجال الدين، فليس في الاسلام رجال دين او كهانة كما قال الكاتب بحق والنظام الايراني له طبيعته الخاصة. والنظام السوداني الذى اشار اليه الكاتب لا يحكمه من يسميهم رجال الدين ونسميهم: علماء الدين. وتداول السلطة أمر مطلوب ولا سيما فى عصرنا، وليس فى السياسة الشرعية ما يمنع منه والسوابق التاريخية ليست ملزمة شرعا لنا، فقد ذكر المحققون ان فعل الرسول ﷺ نفسه لا يلزم من بعده من الخلفاء، ولهذا خالفه عمر فى عدم تقسيم أرض العراق المفتوحة على الفاتحين كما قسم النبى ﷺ خيبر، لان الرسول الكريم ﷺ فعل ما هو اصلح فى زمنه، وعمر فعل ما هو الاصلح فى زمنه كما قال العلامة ابن قدامة.

٦ ـ اما ماذكره الاستاذ عن مؤتمر لندن وما قيل فيه فلم يخف على أمره، وهو يؤكد ان القضية التى تناولتها حية وليست ميتة، وانا أعلم ان هناك من يقول: لو قام داع للخلافة فى البانيا لوجب على اهل أندونيسيا ان يطيعوه، وفصائل الغلو والتنطع والعنف فى التيار الاسلامى موجودة بالفعل ولا يقاومها شيء، مثل الفكر الاسلامى الرشيد الذى يؤمن بثبات الاهداف وتطور الوسائل ويشدد فى الاصول وييسر فى الفروع ويوازن بين محكمات الشرع ومقتضيات العصر وهذا هو تيار الوسطية الاسلامية الذى تدعو اليه.

٧ ـ اما ما ذكره الاستاذ عن النزاع فى أفغانستان وعجز الجماعات الاسلامية عن التوفيق بين رباني وحكمتيار، فهو يؤكد ما قلته من حاجة الامة المسلمة الى قيادة او سلطة عليا تملك ان تقول فتسمع، وتأمر فتطاع كما تملك حق العقوبة للمخالف الباغي وتأديبه.

٨ ـ أنكر الكاتب نقص معرفته بالاسلام وهو ما نتمناه، وأكد أن معرفة الشريعة ليست حكرا لفئة وهو ما نؤمن به، فمن حق كل مسلم ـ بل من واجبه ـ ان يتفقه في دينه وان يتلقاه من مصادره الأصيلة ومن أهله الثقات وبأدواته المنضبطة.

وبهذه المناسبة أنصح الاستاذ ياسين ان يعيد قراءة ما كتبت بروح أخرى بل أدعوه مخلصا ان يقرأ ما كتبته وكتبه الاسلاميون الأصلاء من دعاة الوسطية، فمشكلته ومشكلة نظرائه: انهم لا يقرءون ما نكتب في حين نقرأ نحن ما يكتبون.

ومن حسن الحظ ان الموضوع الذى كتبت فيه ينعقد (وانا اكتب ردى هذا) مؤتمر كبير بشأنه في الاسكندرية، هو المؤتمر العام للشئون الاسلامية يحضره ممثلون عن مائة دولة ويوجه الرئيس فيه كلمة يدعو فيها الى ضرورة حل النزاعات، وتوحيد الامة الاسلامية. والمؤتمر ينعقد تحت شعار «الأمة الإسلامية واقعها ومستقبلها» فهل يتفضل الكاتب بأن ينصحهم بالبحث عن موضوع آخر.فان الأمة التي يتحدثون عنها وهم لا حقيقة.

هذه كلمتي الاخيرة في الموضوع، ولن اعود اليه مرة اخرى وبالله التوفيق.

(٥٥)

استشراف استراتيجى للنظام العالمى الجديد

تعرضنا فى مقال سابق فى الأوراق الثقافية الى أزمة استشراف المستقبل (الأهرام فى ٨ أغسطس ١٩٩٤) وقررنا ان الانتقال من الثبات النسبى للعالم ـ فى عصر الحرب الباردة ـ الى تغير العالم، أدى الى ان ينعكس ذلك على البحوث المستقبلية، واحساس الباحثين الذين يعملون فى مجالها بالعجز عن التنبؤ. غير ان ذلك لايعنى على وجه الاطلاق ان آلة البحوث المستقبلية، قد توقفت عن الدوران، بل ان بعض الباحثين مثل بول إكينز فى كتابه الهام «نظام عالمى جديد» الصادر عام ١٩٩٢ عن دار نشر روتلدج يقرر انه عكس التيار السائد، تزداد الحاجة الى البحوث المستقبلية فى لحظات الاضطراب التى من سماتها سيادة جو من الفوضى فى العلاقات الدولية، لانه بغيرها لايمكن السيطرة على الموقف، وفى تقديره ان لحظة الانتقال الكيفية فى الوعى الانسانى المعاصر بالانتقال من مرحلة الأمن

* الاثنين: ٢٢ / ٨ / ١٩٩٤.

القومي الى عصر «الأمن الكوني» بدأت بخطاب الرئيس السوفيتي السابق جورباتشوف والذي ألقاه امام الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٢ ديسمبر ١٩٩٢ ففي هذا الخطاب الذى قرر فيه جورباتشوف، ان عهد الحديث عن الأمن القومي بكل ما انطوى عليه من مذاهب ونظريات قد مضى، الى غير رجعة، قرر جورباتشوف في هذا الخطاب ان استخدام القوة أو التهديد بها لم يعد يصلح كأداة من أدوات السياسة الخارجيةولاينبغي أن يكون من أدواتها.. ذلك ان الاعتماد ـ وحيد الجانب ـ على القوة العسكرية من شأنه ان يضعف من المكونات الاخرى للأمن العالمي، لأن مفهوم الأمن العالمي الشامل ينهض على اساس ميثاق الأمم المتحدة، وهو مؤسس على الطبيعة الارتباطية لنموذج جديد للأمن الاقتصادي وليس على اساس تراكم الأسلحة بل على العكس من خلال الخفض من معدلاتها على اساس التوصل لحلول وسط.

وهكذا يمكن القول بان الاهتمامات الجديدة الخاصة بالأمن تتفق الى حد كبير مع المفهوم الذى سبق لجالتونج أن صاغة عام ١٩٨٥ من ان العنف يعد في الواقع اطارا لأربع حاجات انسانية اساسية هي: الحاجة الى البقاء والرفاهية والحرية والهوية.

وربما نجد في هذه الحاجات الانسانية الموجهات التي تؤثر في عدد من محاولات استشراف المستقبل في الوقت الراهن، وان كانت هذه المحاولات مازالت في بداياتها من ناحية، وهي تصاغ تحت تأثير الدعوة الامريكية التي سبق للرئيس الامريكي السابق جورج بوش ان اطلقها لإنشاء نظام عالمي جديد، وبكل ما ترتب على هذه الدعوة من جدل محتدم داخل الولايات المتحدة وخارجها على السواء.

العالم سنة

٢٠١٠

ويمكن القول بان محاولات الاستشراف الراهنة تنقسم بشكل عام الى نمطين رئيسيين: النمط الاول يقدمه مفكرون ممن يكون لديهم رؤية شاملة لحصاد القرن العشرين من ناحية، ونظرة ثاقبة لمكونات المناخ الدولي والثقافي في المستقبل وربما كان أبرز ممثلي هذا النمط بريجنسكي - المفكر الاستراتيجي الامريكي الشهير - وخصوصا في كتابه الاخير «خارج السيطرة» (عام ١٩٩٢) والذى ركز فيه على المناخ الدولي. وجون نايسبت المفكر المستقبلي المعروف في كتابه الاخير «التناقض الكوني» نشر عام ١٩٩٤.

والنمط الثاني يقدمه باحثون يقدمون رؤى جزئية للمستقبل بناء على مجموعة من الافتراضات التى يتبنوها.

ومن بين هؤلاء شارلز تايلور وهو ضابط امريكي يعمل في معهد الدراسات الاستراتيجية في كلية الحرب الامريكية، سبق له ان أصدر عدة كتب وبحوث مستقبلية وصاغ مفهوم صورة العالم عام ٢٠١٠ وذلك في عام ١٩٨٤. وقد نشر البحث عام ١٩٨٦ في أحدى وثائق الجيش الامريكي بعنوان «العالم ٢٠١٠ : انهيار نفوذ الدول العظمى».

وأهمية هذا الاستشراف الاستراتيجي الذى نعرض له انه يقدم لنا مثلا بارزا عن أحد تصورات المناخ العالمي في العقود القادمة، وهو من ناحية ثانية يبرز إدراك المصالح الامريكية في العقل الاستراتيجي الامريكي ومواقعها على الخريطة الدولية وطرق حمايتها، وليس لدينا شك في ان العقل الاستراتيجي

العربى ومن يمثلونه من صانعى قرار ومخططى سياسات يحتاجون الى المتابعة والتحليل النقدى لهذه الاستشرافات المستقبلية التى تصوغها مراكز التفكير فى العالم وسواء كانت عسكرية أو مدنية.

ويلفت النظر فى بداية الاستشراف الوصف الاجمالى للبيئة العالمية فى عام ٢٠١٠ لانه يمثل الخلفية الاساسية التى ستصاغ التنبؤات على اساسها هذه البيئة ستتسم بسمات سبع أساسية هى:

١ ـ سيضمحل نفوذ القوة العظمى الاولى الذى كان سائدا فى القرن العشرين وهى الولايات المتحدة الامريكية، فى الوقت الذى انهارت فيه القوة العظمى الثانية وهى الاتحاد السوفيتى وأعيد تنظيمها لتشمل وحدات قومية متعددة.

٢ ـ ستحقق بعض دول العالم مكانة جديدة فى أسرة الأمم.

٣ ـ ستتحدد مكانة الأمم، وتتشكل تحالفات دولية جدية نتيجة لنشوء نظام جديد للأمم.

٤ ـ وهذا النظام الجديد للأمم سيصنفها فى خمس مجموعات على اساس المعدلات التى ستحققها فى مجالى التحديث والتصنيع.

٥ ـ الاستشراف الذى نعرض خطوطه الاساسية، وضعت أسسه عام ١٩٨٤ وبنى على اساس تأويل الباحث للاتجاهات الاساسية التى كانت موجودة فى النصف الثانى من القرن العشرين، واحتمال استمرار هذه الاتجاهات حتى عام ٢٠١٠ كبير كما انها ستشكل بنية العالم فى القرن الحادى والعشرين.

٦ ـ سيشهد العالم حكومات ديمقراطية جديدة، واقتصاديات تقدم على اساس حرية السوق، ويشمل ذلك دول الكتلة الشرقية سابقا والاتحاد السوفيتي السابق.

٧ ـ ستزداد معدلات نزع السلاح النووي.

واذا انتقلنا بعد ذلك للوصف التفصيلي للبيئة للعالمية التي ستسود في العقود القادمة، فانه يمكن القول بأن المشهد العام سيتمثل في عالم مزدحم للغاية بالبشر والمباني والمصانع في اطار تسوده التجارة الحرة واقتصاديات السوق مع زيادة كبرى في الاعتماد القومي المتبادل، غير انه من أهم الملاحظات في هذا الاستشراف انه وعلى عكس كثير من الأحكام القطعية التي زعمت نهاية عصر الايديولوجيا وصعود التكنولوجيا ـ في اطار رأسمالي يقوم على حرية السوق او حتى ما قيل عن نهاية التاريخ ـ فان البحث يرى ان الاستقطاب الايديولوجي السياسي والاقتصادي الذي كان يتسم بالحدة في نهاية القرن العشرين سيستمر، ولكنه لن يكون العامل الرئيسي في تحديد نمط العلاقات الدولية السائد. وهكذا يمكن القول بأن هناك معسكرات ثلاثة ستكون موجودة في بداية القرن الحادي والعشرين وهي:

أولا: الأمم الديمقراطية سواء سادت فيها اقتصاديات رأسمالية أو ذات سمة اشتراكية.

ثانيا: الأمم الشمولية التي ستسود فيها نظم تنطوي على تنويعات على الماركسية اللينينية، او تتسم بنزعات قوية ذات اتجاهات اشتراكية أو عسكرية مع اقتصاديات محكومة بواسطة الحكومات.

ثالثا: مجموعات من الأمم في مراحل مختلفة من النمو والتحول

الاقتصادى ستتحالف مع بعضها البعض وفقا لمصالحها المشتركة كما انه ستزيد درجة تحديها للقوى العظمى فى المعسكرين.

ويمكن القول بان كل الأمم ستكون مع بداية القرن الحادى والعشرين واعية ببداية حقبة تاريخية جديدة وواقع جديد، والحقبة الجديدة ستكون محصلة التغيرات الراديكالية التى حدثت فى العقود الماضية، وسيساعد على تعميق هذه التغيرات فقدان الأهمية الكبرى التى كانت تتمتع بها فى السابق القوى العظمى، وكذلك سيادة اتجاهات جديدة أهمها العلاقات المتعددة الإطراف، والتحالفات الجديدة والصداقات الجديدة بين الأمم وستصبح الموضوعات الكونية عام ٢٠١٠ اكثر تعقيدا وستنتقل مراكز القوة الاقتصادية العالمية من واشنطن الى برلين وباريس وسنغافورة وطوكيو وكييف وبكين وموسكو.

واذا ركزنا على المتغيرات الأساسية التى سيتوقف عليها وصف بنية الأمم عام ٢٠١٠ لقلنا انها:

تدهور القوة..

السكان (العدد والنوعية) وقوة العمل

الاعتماد الدولى المتبادل...

الانتاجية والتجارة، التميز الاجتماعى والسياسى والاقتصادى..

العلموالتكنولوجيا...

القوة العسكرية وعمليات نقل الأسلحة.

* وضعنا في الاعتبار امكانيات نشوء حروب، ووضع الاقتصاد وحالة العلم والتكنولوجيا. ويمكن القول بان التوقع الأساسي ان العالم سيمر بفترة سلام نسبي قبل نهاية القرن العشرين وخلال الحقبة الاولى من القرن الحادي والعشرين، وبالتالي يمكن القول بانه لن تقوم حرب عالمية ولا حرب بين الولايات المتحدة الامريكية ضد أي قوة.

* ومن ناحية اخرى لن يحدث انهيار اقتصادى عالمي او كساد عالمي قبل نهاية القرن، ولا في السنوات الاولى من القرن الحادي والعشرين.

* ولن يتحقق ابتكار علمي او تكنولوجي يعطي أمة ما القوة العظمى التي تجعلها تخضع باقي الأمم في العالم.

والبيئة الدولية التي يتم وصفها في الاستشراف ـ والتي ستسود حوالي عام ٢٠١٠ ـ هي نتاج التفاعل بين سبعة اتجاهات اساسية وحاسمة، وهي اتجاهات تم اختيارها على اساس أهميتها القصوى بالنسبة للتغير القادم وهي:

١ ـ أمم العالم تتجه نحو نظام عالمي جديد في اطار يتسم بانهيار قوة بعض الدول العظمى. وفئات الأمم التي ستكون نظام الأمم في العام ٢٠١٠ تنقسم الى فئات هي : الدول ما بعد الصناعية، الدول الصناعية المتقدمة، الدول المنتقلة الى الصناعة، الدول الصناعية واخيرا الدول ما قبل الصناعية.

٢ ـ سيزداد العدد الاجمالي للسكان في العالم، ذلك ان علماء السكان يقدرون انه مع قدوم عام ٢٠١٠ سيزيد عدد السكان في العالم بنسبة ٣٠٪ عن معدل عام ١٩٩١.

وسيتوزع السكان الذين يقدر عددهم بـ ٧,٢ بليون نسمة عام ٢٠١٠ كما يلي:

دول صناعية ٤٧٪، دول ما قبل الصناعة ٣٠٪، دول مابعد الصناعة ١٦٪، دول متحولة للصناعة ٥٪، دول صناعية متقدمة ٢٪.

٣ ـ الاعتماد المتبادل بين أمم العالم سيزداد ولكن بانماط جديدة من التنظيم الاقتصادى والمنافسة، وستؤدى زيادة الاعتماد المتبادل من خلال عقد اتفاقيات اقتصادية وترتيبات تجارية، الى عدم تطبيق عديد من اتفاقيات التجارة التى كانت سائدة فى القرن العشرين، والى زيادة فى معدل تبنى نظم السوق الحرة والمشاريع الحرة مما قد يؤدى الى خلق عملة عالمية كما ان النمو الاقتصادى سيزداد فى أغلب دول العالم.

٤ ـ سيزداد تأثير التغيرات السياسية والاجتماعية على كل دول العالم وستماد صياغة التوجهات الاجتماعية والسياسية لأغلب دول العالم وسينعكس ذلك على المكانة الجديدة للأمم وعلى خلق مناخ عام خال من التوتر بينها.

ويمكن القول بان الأمم سيزداد احتمال تشكيلها لرؤى جديدة للعالم وستحدث تعديلات على العمليات السياسية والأبنية الاجتماعية، مع زيادة معدلات البنى التحتية الصناعية والاقتصادية والتكنولوجية فى أغلب بلاد العالم.

وانتشار المشروع الحر على مستوى العالم سيساعد على نمو الرأسمالية وعلى انتشار الصناعات المملوكة ملكية خاصة.

كما ان تأثير السوق الحر سيبدو فى ازدياد ميل كثير من الشعوب لاختيار نمط الحكومة التمثيلية، والاعتراف بحقوق الانسان، ويتوقع مع الحقب

الاولى من القرن الحادى والعشرين ان أغلب أمم العالم ستتعرض الى تغيرات ثقافية وفلسفية كبرى ستؤثر على المجتمعات الانسانية تأثيرات عميقة.

٥ ـ ستنخفض احتياطيات البترول والغاز، وستصعد مصادر جديدة للطاقة سيزداد الاعتماد على الفحم وعلى القوى النؤوية وعلى مصادر الطاقة البديلة.

ومن المتوقع ان ٤٠ بلدا على الأقل سيكون لديها محطات نووية لسد حاجاتها من الطاقة مع مقدم عام ٢٠١٠.

٦ ـ سيستمر العلم والتكنولوجيا في التقدم، وكذلك استكشاف الفضاء وستستفيد جميع الشعوب من هذا التقدم، ويتوقع في المستقبل ان كل الأمم التى لديها القدرة على الاستيعاب ستستفيد ـ من خلال عمليات نقل التكنولوجيا وتوصيل المعلومات ـ من التقدم العلمى والتكنولوجى وبدون عقبات ظاهرة.

٧ ـ سيستمر انتشار الأسلحة التقليدية ومن بينها الأسلحة الكيماوية والبيولوجية وكذلك الأسلحة النووية.

وبالرغم من انخفاض معدلات التوتر العالمى فكل دولة صناعية ستكون مسلحة بمجموعة من الاسلحة التقليدية، وأغلبها ستكون قد حصلت عليه من القوى العظمى التى سادت فى القرن العشرين قبل عام ٢٠٠٠ ويمكن القول بانه مع بداية العقد الاول من القرن الحادى والعشرين سيزداد انتشار الأسلحة الذرية وسيرتفع عدد الدول الذرية الى ٢٤ دولة..

وبعد، أردنا من العرض المركز والسريع لهذا الاستشراف الاستراتيجى للنظام العالمى الجديد الذى سيسود فى بدايات القرن الحادى والعشرين ان

تلفت النظر الى أهمية ان تشرع المؤسسات العربية العسكرية ومراكز الأبحاث في متابعة التطور في مجال استشراف المستقبل في الأجل المتوسط والبعيد.

واذا كان الاستشراف الذى عرضنا له قد يتسم بضيق زاوية النظر، لأنه صادر عن معهد استراتيجي عسكرى امريكى يهتم اساسا بالجوانب العسكرية، الا ان هناك محاولات استشرافية اخرى أكثر جسارة من الناحية التنبئية، واشد عمقا من الناحية الفكرية صاغها عدد من علماء السياسة المرموقين الذين يستحقون ان نطوف مع أفكارهم فى محاولة لفهم العالم القادم الذى تتسارع خطواته ونحن نقترب من نهاية القرن العشرين.

(٥٦)

النقد المعرفى للواقع العربى

كيف يمكن أن نفهم طبيعة واتجاهات الممارسات العربية السياسية والاقتصادية، وكيف نستطيع تفسير سلبياتها المتعددة سواء على صعيد العلاقات العربية، او فى مجال العلاقات العربية الاسرائيلية، أو ميدان العلاقات العربية مع العالم؟

هناك منهجان، الأول منهما يقف امام كل حدث محاولا معرفة الأسباب القريبة وحتى البعيدة اليه. مثال ذلك الغزو العراقى للكويت والذى تسبب فى خلافات عربية بالغة العمق، ليس بين النظم السياسية العربية فقط، بل وبين المثقفين العرب أنفسهم وفرقهم شيعا واحزابا. واذا أخذنا مثالا آخر يتمثل فى العجز العربى عن الحد الادنى من التنسيق بين الدول العربية المنغمسة فى عملية التفاوض مع اسرائيل، لوجدنا تطبيقا لهذا المنهج فى محاولة رد سلوك كل طرف عربى الى ادراكه لمصالحه القطرية الضيقة ومحاولة تحقيقها حتى لو أضرت بالمسار العربى العام.

* الاثنين: ٢٩ / ٨ / ١٩٩٤.

غير أن هذا المنهج الأول ثبت قصوره في تفسير السلوك السياسى العربى، ومن هنا بدأت حركة فكرية تدعو لبلورة منهج مغاير، يحاول من خلال البحث الدقيق الحفر العميق فى بنية المجتمع العربى ذاته، للكشف عن الأصول التاريخية لتكونه، والمراحل التي مر بها، والعوامل التي شكلت وضعه الراهن. هي محاولة إذن لتجاوز الجزئيات والحوادث الفردية، والعودة إلى الأصول الأولى، باعتبار أن هذا السعى هو الوحيد الذى يكفل لنا أن نلم بأطراف الحقيقة التاريخية.

وربما عبرت عن الحاجة لهذا المنهج التأصيلي الشامل الحركة الفكرية التي نشأت منذ سنوات داعية لإنشاء علم اجتماع عربى، لايكون تقليدا لنظريات ومفاهيم علم الاجتماع الغربى، وانما يعتمد اساسا على دراسة التاريخ الاجتماعي العربى بكل خصوصياته، على امل اشتقاق المفاهيم والمقولات الصالحة لبحثه، وهي العملية التي يمكن أن تقود الى نظرات مغايرة لما هو موجود في الترسانة العلمية الغربية عن المجتمع العربي.

ومع أن هذه الدعوة الى علم اجتماع عربى ظلت معلقة فى الهواء سنوات طويلة، ولاتعالج الا على مستوى ايديولوجى فج، الا أن بعض علماء الاجتماع والسياسة العرب مارسوا الاجتهاد فى ظل توجهاتها المعرفية، لتقديم دراسات عن المجتمع العربى تستند الى معرفة وثيقة بالتاريخ الاجتماعي العربي، ولعل من أبرزهم عالـم الاجتماع الكويتـي خلدون النقيب، الذى سبق له أن نشر بحثا هاما عن «مدخل بنائي لدراسة المجتمع العربي» وان كان قد بلور أفكاره بشكل شامل فى كتابه الهام «الدولة التسلطية فى المشرق العربى المعاصر: دراسة بنائية مقارنة» (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩١). ويمكن في هذا الصدد الاشارة الي عدد

من البحوث الهامة أنجزها بعض الباحثين العرب المرموقين فى اطار «مشروع استشراف مستقبل الوطن العربى» ومن أبرزهم غسان سلامة، وعبد الباقى الهرماسى، وعلى الدين هلال، وعبد المنعم سعيد، وأسامة الغزالى. ونستطيع ان نضيف الى هؤلاء أسماء أخرى بارزة من بينها برهان غليون، وجورج قرم، ومحمد السيد سعيد.

فى ضرورة نقد الواقع

فى نفس هذا التيار، وتعميقا له تجئ محاولة الدكتور محمد جابر الانصارى الجسور فى كتابة الجديد« تكوين العرب السياسى ومغزى الدولة القطرية: مدخل الى اعادة فهم الواقع العربى» والذى صدر مؤخرا عن مركز دراسات الوحدة العربية فى بيروت. وجابر الانصارى أستاذ جامعى معروف فى الدراسات العربية والاسلامية وهو رئيس قسم الدراسات العامة بجامعة الخليج العربى فى البحرين، وله مؤلفات عديدة من أهمها تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العربى (١٩٨٠) وآخرها تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها (١٩٩٢).

مشروع محمد جابر الانصارى النقدى فيه استفادة من التيار الذى سبق ان رصدنا معالمه، ولكن فيه تجاوز له ايضا. فهو وان انطلق من بيان خصوصية المجتمع العربى ـ ليس بالمعنى المغلق للكلمة ولكن بالمعنى التاريخى لها ـ الا انه عنى بابراز اعراض الأزمة السياسية العربية فى امتدادها من الماضى الى الحاضر، ثم عنى بتحليل مكونات الأزمة. وهو يعالج من بعد اشكالية الدولة القطرية باعتبارها الظاهرة والحقيقة السياسية الكبرى فى حياة العرب والتى يدور حولها جدل محتدم، يتعلق بايجابياتها وسلبياتها،

وخصوصا فيما يتعلق بتعويقها لتحقيق حلم الوحدة العربية، وهو لايكتفى بذلك بل يطرح فى نهاية الكتاب اشكاليات فكرية يحتاج المثقفون العرب لمواجهة تحدياتها ان ارادوا ترشيد المسيرة العربية. ولعل أهم هذه الاشكاليات ما يطرحه الانصارى في صيغة تساؤل: هل يمكن بناء ديموقراطية راسخة قبل ترسيخ دولة مكتملة النمو؟ بعبارة أخرى ــ هل فى سلم الاولويات ينبغى التركيز على عمليات «بناء الدولة» فى الوطن العربى قبل الشروع فى تشييد البناء الديمقراطي بكل مكوناته؟

وأيا ما كان الامر فى الخطوط العريضة لهذا المشروع الطموح الذى يطرحه الانصارى، فان أهم ما فيه جسارته فى طرح أفكاره التى قد تختلف عن المسلمات الفكرية السائدة لدى علماء الاجتماع والسياسة العرب، واعتماده على تأويلاته الخاصة لوقائع التاريخ الاجتماعى العربى، والتى قد لاينعقد الاجماع عليها، لانها تمثل «قراءته» الخاصة لوقائع معروفة، ولكن يشتد الخلاف بصدد تفسيرها. خذ على سبيل المثال مسألة الاقطاع العربى، وهل يمكن نعت نمط الملكية فى بعض البلاد العربية فى فترات تاريخية محددة بأنها «اقطاع» شبيه بالاقطاع الاوربى؟ واذا أضفنا الى ذلك وصف الرأسمالية لممارسات اقتصادية عربية بعينها، هل يمكن استخدامه أم ان الرأسمالية ظاهرة أوربية اصلا لها بدايات معروفة فى التاريخ الاوربى، وبالتالى لايمكن استخدام اسلوب المشابهة التاريخية والحديث عن رأسمالية عربية؟

وبغض النظر عن كل هذه المشكلات النظرية والمنهجية، فإنه يعنينا فى المقام الأول فى تقديمنا لمشروع الانصارى النقدى الذى سنحرص على

مناقشة أفكاره الهامة في المقالات القادمة، أن نعتمد على تقديم الانصاري نفسه لكتابه وبعباراته، فذلك أقرب الى توضيح معالمه.

يقول الدكتور الانصاري «يهدف هذا البحث الى لفت انتباه الوعي العربي الى ان الأزمات السياسية المتلاحقة التي يعانيها العرب ليست وليدة الحاضر الراهن وحده، وليست نتاج لحظاتها الآنية المنعزلة، وانما هي أعراض لتراكم واقع موضوعي طويل الأمد، تداخلت فيه عوامل المكان والزمان والتكوين الجمعي، أي بكلمة أخرى: عوامل الجغرافيا والتاريخ والتركيبة المجتمعية العامة المتوارثة، والممتدة الى عمق الحاضر المعاش في مختلف مظاهره واعراضه التي يعانيها عرب اليوم».

وفي نظره أن نقد الفكر لايغني عن «نقد الواقع» الذي أفرز البنى الذهنية والفكرية، وهذا المنهج يمثل ـ في رأيه ـ احدى الاولويات الملحة التي لابد منها للثورة المعرفية المنشودة ولهدف التنوير الذي طال انتظاره.

والواقع أن هذا التوجه الذي يوجزه الانصاري في عبارات قليلة يدخل في صلب الجدل الدائر بين المثقفين العرب منذ عقدين أو أكثر قليلا حول المنهج المناسب لدراسة «العقل العربي». وربما مما جعل النقاش يأخذ أبعادا جديدة، هو مشروع الفيلسوف المغربي محمد عابد الجابري، والذي طمح إلى الاحاطة التحليلية والنقدية بكل مشكلات العقل العربي وذلك في كتبه المعروفة «تكوين العقل العربي»، و «بنية العقل العربي» و «العقل السياسي العربي».

كان النقد الأساسي الموجه للجابري، هو هل يمكن دراسة الأفكار مفصولة عن البنية التحتية الاساسية، وأهمها البنية الاقتصادية والطبقية؟

وكان رد الجابرى أنه لايستطيع الإحاطة فى بحث واحد بالتاريخين معاً: الفكرى والاجتماعى الاقتصادى، لذلك قنع فى مشروعه بالتركيز على المنهج المعرفى لسبر أغوار العقل العربى، تاركا لغيره من الباحثين العرب التعمق فى التاريخ الاجتماعى الاقتصادى. ويبدو التحدى فى أن الدراسة المستقلة لكل منهما لن تغنى كثيرا فى الفهم، لأنه ـ كما هو متفق عليه ـ هناك علاقات عضوية وثيقة بين الوقائع والظواهر والأفكار، ويبدو عظم التحدى امام الباحثين هو كيف يستطيعون من زاوية علم اجتماع المعرفة الربط المحكم الوثيق بين النمط المعرفى والوجود؟

ولنأخذ على سبيل المثال حقبة الانفتاح الاقتصادى فى مصر، وما سادها من تطورات على أرض الواقع من ناحية، ومن شيوع أفكار وايديولوجيات معينة من ناحية أخرى. لو قنعنا بسرد التطورات الاقتصادية والتحول من الاقتصاد المركزى المخطط الى الاقتصاد الحر، وما صاحب ذلك من تغييرات تشريعية ومؤسسية، فإن ذلك لن يعطى لنا الا احد جوانب الصورة. ولاشك ان الصورة لن تكتمل الا بدراسة وتحليل الافكار والايديولوجيات التى ربما كانت سندا وتبريرا لكل ما تم من تحول. فمقولة أن الاقتصاد الاشتراكى بضوابطه وما يقترن به من تخطيط مركزى، يقضى على الحافز الفردى، وأن أنسب صيغة لاطلاق الطاقات الانسانية هى الاقتصاد الحر وآلية السوق، تعد مقولة بالغة الاهمية لأنها هى التى مهدت ـ على مستوى الفكر ـ للتطورات الفعلية التى تمت على أرض الواقع. ومن ناحية اخرى حين يركز على النجاح المادى باعتباره القيمة الاجتماعية الأساسية، فان من شأن ذلك ان يغير من القيم السائدة ويؤثر فعلا على اتجاهات وسلوك البشر. ولكن

يبقى التحدى هو كيفية الجمع بين المنهجين فى بحث واحد، ونعنى دراسة الفكر والواقع فى نفس اللحظة التاريخية. هذا هو الطموح الذى حاول أن يصل لآفاقه محمد جابر الانصارى فى كتابه الهام.

الخصوصية المثقلة

يعتبر الانصارى ان ما يميز تكوين العرب السياسى ظهور خصوصية مثقلة لهم، من سماتها امتداد الماضى فى الحاضر. لقد حاول تأويل التاريخ السياسى الاسلامى على امتداد عهوده، بالرغم من الصعوبة الكبرى لذلك نظرا لتعدد المراحل التاريخية وكثافة الوقائع السياسية والاقتصادية. غير أن الانصارى استطاع أن يضع يده على مفاتيح بالغة الأهمية لعل من أهمها أنه منذ ظهور الاسلام، ومنذ البدايات الاولى وبعد وفاة الرسول ﷺ وظهور مشكلة الخلافة، وأمور العرب السياسية تدار «بمنطق ادارة الأزمة» وليس بمنطق الحالة الطبيعية. ويقرر بهذا الصدد:

«لايستطيع الدارس لظواهر الحالة السياسية عند العرب أن يغض النظرعن امتداد خيط متصل من حس الأزمة المزمنة فى نسيج الحياة السياسية للعرب، ماضيا وحاضرا، منذ القدم الى يومنا هذا.. وكان السياسة «كعب اخيل» فى الجسم العربى، وفى بنيان الحضارة العربية ـ الاسلامية، الغنية بعطائها الروحى والعلمى والانسانى، فى ماعدا عطاء السياسة واختياراتها ومحنها، وفى ماعدا الشأن السياسى والانجاز السياسى الذى يبدو اضعف جوانبها على الاطلاق»

ويشير الأنصارى اشارات ذكية الى القطيعة التى تمت عبر التاريخ السياسى الاسلامى كله بين الفكر والسياسة، او بعبارة اخرى بين المفكرين

وممارسي السياسة. ولعل هذه القطيعة التي دعمها ولاشك الحصول على السلطة بالقوة والعنف وعبر بحار الدم المسفوك، في غيبة تقاليد مؤسسية لتداول السلطة هي التي أدت بنفر من مفكري الأمة الى الدعوة لمقاطعة السياسة تجنبا لأخطارها ومهالكها.

وهو يقرر ان عبارة الشيخ محمد عبده الشهيرة التي لعن فيها الساسة والسياسة، بعد خيبة أمله الشديدة فيها من واقع التجربة، والتي انتقده بشأنها كثيرون، وثيقة الصلة بالتراث الفكري الاسلامي، وبمواقف عدد من الأئمة البارزين تجاه الساسة. فقبل ذلك بقرون عدة كان حجة الاسلام الامام الغزالي يوصي ولده المريد وكل ولد مسلم بصريح العبارة: «ألا تخالط الأمراء والسلاطين ولا تراهم لأن رؤيتهم ومجالستهم ومخالطتهم آفة عظيمة»

ويقرر الأنصاري أنه بعد الغزالي بثلاثة قرون نجد الشيخ ابن تيمية في القرن الثامن للهجرة ينبه ويحذر ويقول «ان الله ينصر الدولة العادلة وان كانت كافرة، ولاينصر الدولة الظالمة وان كانت مؤمنة»

هل تعتبر هذه العبارة يأسا من تحقيق العدل في الدول المعتبرة مؤمنة في دار الاسلام»

يتساءل الأنصاري هل مقاطعة أهل الفكر لأهل السياسة ـ في التجربة العربية الاسلامية ـ هي الرد المنطقي على القطيعة التي تمت وتكرست بين السياسة العملية التي قامت على أساس العصبية واستخدام العنف، وبين أهل الفكر الذين مارسوا التعبير عن آرائهم في كثير من الأحيان في مناخ يسوده الارهاب الفكري الذي فرضته النظم السياسية الراهنة؟

بعبارة اخرى، أليس ما نشاهده اليوم في الوطن العربي من اضطهاد للفكر وللمفكرين، ومن حصار للمثقفين، هو امتداد لتراث تاريخي قديم صاحب التجربة العربية الاسلامية في كل عهودها تقريبا؟

هكذا تبدو أهمية منهج الأنصاري في محاولة رد الظواهر السياسية العربية الراهنة الى أصولها التاريخية في الممارسة العربية الاسلامية، بكل ما حفلت به من ظواهر متناقضة لعل أهمها على الاطلاق هي نجاح الدولة الاسلامية في نشر حضارة انسانية راقية في كافة البلاد التي فتحتها، في الوقت الذي فشلت فيه فشلا ذريعا في تأسيس تقاليد سياسية راسخة، تسمح ببلورة أسس واضحة للنظام السياسي، مترجمة في شكل مؤسسات لها تقاليدها، تكفل التداول السلمي للسلطة.

ومن هنا فان النتيجة التي يخلص اليها الأنصاري نتيجة لقراءته للتاريخ السياسي الاسلامي، والتي مبناها أن «تاريخ العرب والاسلام كان عبارة عن تسابق تراجيدي خطير بين بناء حضاري وصراع انتحاري، بين بناء حضاري في الدين والعلم والعمران والفكر، والثقافة والفنون، وصراع انتحاري في السياسة والسلطة والدولة»

هذه النتيجة تحتاج منا الى تأمل وتحليل ومناقشة.

(٥٧)

التقدم الحضارى والصراع السياسى

قراءة التاريخ الاجتماعى والسياسى للإسلام كقراءة أى تاريخ آخر، عملية ليست هينة أو ميسورة. وذلك إن أريد منها أن تكون قراءة شاملة من ناحية، بمعنى عدم تركيزها على بعد واحد من أبعاد الظاهرة التاريخية، وأن تكون قراءة موضوعية من ناحية أخرى، بمعنى عدم انسياقها إلى الهوى فى الحكم التقييمى على الأحداث والشخصيات، وأن تكون قراءة نقدية أخيراً، بمعنى قدرتها على تمييز السلبيات من الإيجابيات، وأهم من ذلك قوتها المنهجية والنظرية فى تأصيل الظواهر وتكييف السلبيات.

لقد حاول محمد جابر الأنصارى فى كتابه الهام «تكوين العرب السياسى ومغزى الدولة القطرية» الذى نتحاور مع أفكاره الأساسية ابتداء من مقالنا الماضى عن النقد المعرفى للواقع العربى، أن يمارس قراءة للتاريخ الاجتماعى السياسى شاملة وموضوعية ونقدية فى نفس الوقت. وعن طريق هذه القراءة توصل لمجموعة هامة من النتائج، وصاغ طائفة من التعميمات

---

* الاثنين: ٥ / ٩ / ١٩٩٤.

التى كان بعضها فى الحقيقة من قبيل التعميمات الجارفة التى ينقصها الدليل. غير ان كلا من النتائج والتعميمات تحتاج الى مناقشات نقدية مستفيضة، وخصوصاً أنه كثفها تكثيفاً شديداً فى الفصل الأول من الكتاب الذى أسماه «أعراض الأزمة: امتداد الماضى إلى الحاضر».

والإشكالية التى يعرض لها هذا الفصل بالذات تحتاج إلى مناقشة. فهل صحيح أنه يمكن رد الحاضر إلى الماضى البعيد؟ بعبارة أخرى هل يمكن منهجياً رد سلوك العرب والمسلمين المعاصرين إلى الممارسات الأولى التى تبلورت منذ صدر الإسلام، واستمرت بعد ذلك طوال العهود المتواكبة للدولة الإسلامية؟ أم ينبغى ـ من باب الحيطة المنهجية وعدم الوقوع فى آفة المشابهات التاريخية غير المؤسسة على الدليل ـ أن نعتبر هذه الممارسات الأولى وآثارها وامتداداتها فى الحاضر مجرد مصدر من مصادر الخلل فى الأداء السياسى العربى؟

ومن ناحية أخرى هل نستطيع الانطلاق ـ تحت وطأة اليأس والإحباط من الأداء السياسى العربى المتعثر ـ من أن كل محاولات التحديث العربى فى السياسة والثقافة والاقتصاد قد فشلت فشلاً كاملاً، وأن هذا الفشل تستوى فيه السلطة والمعارضة والأنظمة السياسية على اختلافاتها، والنخب العربية على تنوعها الأيديولوجى؟ أم أن ذلك الحكم قد يكون حكماً جائراً، لأنه يتجاهل مؤشرات التقدم النسبى فى الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية العربية؟

وهل صحيح أن تركيزنا فى دراسة الأزمات العربية ـ على كل أزمة على حدة ـ من شأنه أن يفقدنا الآفاق الواسعة العريضة للمكونات الأصيلة

للتركيبة الاجتماعية العربية الموروثة والمثقلة بخصوصيتها السلبية، فإن المنهج الأسلم يقتضي منا كباحثين أن نفض أيدينا من هذه الدراسات الجزئية، وأن نعود مرة واحدة وإلى الأبد سعياً وراء الفهم الأعمق إلى الجذور الأولى لتكوين المجتمع العربي الإسلامي حتى نستطيع أن نفسر حاضره المؤسف؟

كل هذه أسئلة منهجية مشروعة تثيرها المحاولة الجسور لمحمد جابر الأنصاري، والذي توصل ـ بالرغم من كل تحفظاتنا المنهجية ـ إلى مجموعة هامة من النتائج والتعميمات تحتاج حقاً إلى مناقشة عميقة.

نجاح الحضارة وفشل السياسة

لقد صاغ الأنصاري تعميماً مؤداه ان «تاريخ العرب والإسلام كان عبارة عن تسابق تراجيدي خطير بين بناء حضاري وصراع انتحاري، بين بناء حضاري في الدين والعلم والعمران والفكر، والثقافة والفنون، وصراع انتحاري في السياسة والسلطة والدولة».

وهذا التعميم يثير أولاً أسئلة بالغة الأهمية في مجال السياسة المقارنة، ذلك أنه قد يشيع بين الناس أن التقدم الحضاري لكي يتم لابد أن يتوازى معه، أو بعبارة أدق أن يكون نتاج نظام سياسي حر لايمارس القهر على المواطنين، مما من شأنه أن يطلق ملكات الإبداع إلى غير ما حد، والإبداع في كل الميادين هو أساس التقدم الحضاري. غير أن الشواهد التاريخية يبدو أنها لاتؤيد هذا الحكم. فمن ينكر أنه في ظل الحكم السوفيتي الشمولي ازدهرت الفنون وارتقت عديد من أوجه التقدم الحضارية، بل وأتيح لجماهير الشعب أن تشبع حاجاتها الثقافية بأرخص الأسعار. كيف حدث هذا مع أن القهر السياسي كان حقيقة ماثلة أمام كل الأنظار؟ وإذا نظرنا إلى

الوطن العربى على وجه الخصوص. لوجدنا جدلاً قائماً حول طبيعة النظام الناصرى فى مصر، والذى يوصف عادة بأنه كان نظاماً شمولياً وهذا وصف خاطئ، لأنه كان نظاماً سلطوياً وليس شمولياً. وهذا النظام - باتفاق الجميع من الأنصار والخصوم - شهد ازدهاراً ثقافياً تجلى فى المسرح والسينما والآداب والفنون وتميز أيضا بفتح الآفاق العريضة أمام الجماهير الواسعة، لكى تتذوق هذه الفنون. فكيف إذن تجتمع السلطوية مع التقدم الحضارى؟

بالنسبة للحالة الناصرية نقدم إجابة مبناها أنه بغض النظر عن القهر السياسى، فالذى يميز العهد الناصرى هو وجود مشروع قومى، استطاع أن يعبئ طاقات الشعب المصرى، بل والأمة العربية بعد أن ركز هذا المشروع على العدالة الاجتماعية والوحدة العربية.

هل يمكن لنا بناء على هذه الإجابة أن نفسر أسرار التقدم الحضارى الرائع الذى أحرزته الدولة الإسلامية وسبب فشلها السياسى فى نفس الوقت؟ ربما لو قلنا إن المشروع الذى نشطت الأمة لتحقيقه وهو نشر الإسلام فى مختلف أركان الدنيا هو الذى حفز الطاقات الإبداعية للأمة، هذه الطاقات التى كانت مستقلة نسبياً عن الهيمنة الكاملة للدولة الإسلامية. ومن هنا يستند الأنصارى فى تدعيم هذا الرأى إلى محمد عمارة الذى قرر أن التقدم الحضارى الإسلامى كان إبداع الأمة، ولم يكن نتاج عمل الدولة؟ الدولة كانت مشغولة بالهيمنة على السلطة والصراع حولها، وغالباً ما كان الصراع يدور بشكل دموى، لاتحكمه أى قواعد، ولاتضبطه أى معايير. لماذا؟

هنا نصل إلى أحدى نتائج الأنصارى الهامة والتى يقرر فيها أن المسلمين قنعوا برفع الشعارات البالغة العمومية التى أتى بها الإسلام - وهى البيعة

والشورى والخلافة ـ ولم يبذلوا الجهد الكافى نحو الاجتهاد فى كل مبدأ من هذه المبادئ لتجليته وتأصيله وبناء نظرية سياسية متكاملة، تحدد المبادئ وتضع المعايير، وأهم من ذلك أن تكون أساساً لبناء مؤسسات تترجم القيم الرفيعة التى يتضمنها كل مبدأ إلى واقع حى وممارسة ملموسة، يكتب لها الاستمرار والتطور.

يقرر الأنصارى بهذا الصدد «وأول ما يلفت نظر المتأمل والباحث فى التاريخ السياسى الإسلامى ويثير دهشته ظاهرة تفجر الصراع الشديد والحروب الأهلية العنيفة التى طبعت الحياة السياسية منذ العصر الراشدى وبعد وفاة النبى الكريم ﷺ بعقدين من الزمن، بين صحابة وقادة وتابعين كانوا المثل والقدوة فى دينهم وتقواهم وفى خلقهم وعلمهم.. لكنهم فى اختيار السياسة وفى تعاملهم الخلافى فيما بينهم بشأنها تعرضوا وعرضوا المسلمين لمحن وفتن متتالية، أدت إلى اعتزال بعض المسلمين وخروج بعضهم على بعضهم الآخر، وإلى تبادل التكفير والتفسيق بين فرقهم، الأمر الذى أدى إلى انتهاء العصر الراشدى كله فى فترة لا تزيد على أربعة عقود بعد أن تم اغتيال ثلاثة من خلفائه الأربعة وتفجر الحرب الأهلية قبل انتهائه».

ومن ناحية أخرى يرى الأنصارى أن الباحثين قد لاحظوا أن السياسة تسربت إلى كثير من جوانب الفكر الإسلامى الدينى والفلسفى ولونته بألوانها، لأغراضها وصرفته عن اهتماماته الفكرية الخالصة (ويرجع هذا لمحمد عابد الجابرى فى تكوين العقل العربى) كل هذا بينما ظل الفكر السياسى الاجتهادى الإسلامى ذاته دون المستوى المطلوب لمعالجة قضايا السياسة، التى استعصت على عقلانية الفكر السياسى البشرى القائم على

التعاطى الواقعي والتوافق المشترك، فصارت تبرز ذاتها ومواقفها ودعاواها بمبررات فوق واقعية ومن خارج النطاق السياسي.

ونعتقد أن هذه النتيجة التي خلص إليها الأنصاري من واقع قراءته التاريخية من أهم النتائج التي خلص إليها. وفيها يكمن عديد من المشكلات التي تثيرها جماعات الإسلام السياسي المنتشرة في مختلف أقطار الوطن العربي في الوقت الراهن، ذلك أن فقه العبادات وفقه المعاملات قد شهد اجتهادات رفيعة المستوى عبر مختلف العهود الإسلامية، وربما يعبر عن هذه الاجتهادات المذاهب الإسلامية المختلفة، التي أبدع أئمتها وشيوخها ومفسروها في محاولة الإجابة على الأسئلة التي كانت تطرحها أزمانهم. غير أن فقه السياسة الإسلامي تخلف تخلفاً شديداً، ولم يكن ذلك غريباً بعد أن تحولت الشورى إلى حرب أهلية بين فصائل الطامعين في الحكم، وبعد أن أصبح السؤال الرئيسي بعد وفاة الرسول ﷺ لا كيف نحكم ولكن من يحكم. وهو السؤال الذي فرق المسلمين من بعد شيعاً وأحزاباً. وإذا أضفنا بعد ذلك تحول الخلافة عبر الزمن إلى مؤسسة رمزية ليس لها أي فاعلية، في ضوء غلبة القوة والعنف والإرهاب في ممارسة السياسة، لأدركنا لماذا لم يجتهد فقهاء المسلمين في مجال السياسة العليا إن صح التعبير، وقنعوا بالحديث الوصفي عن الأحكام السلطانية.

لقد كان هاجس الفتنة هو الذي منع من تأسيس التعددية السياسية والمعارضة الشرعية، واعتبرت المعارضة مصدراً من مصادر الفتنة لا يجوز التسامح معها. ويقرر الأنصاري في هذا الصدد أن الشريعة الإسلامية كانت تطبق على الجميع ماعدا على أهل السلطة! ويستند إلى نص نجم الدين الطرطوسي في كتابه «تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك (تحرير

رضوان السيد) يقول فيه «لانرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا، وإن جاروا علينا وندعو لهم...».

وهي القاعدة التى صارت متبعة لدى الفقهاء في العصور المتأخرة. ومن هنا كان الخيار في واقع الحياة السياسية بين القبول بالاستبداد أو التعرض للفتنة، لابين الاستبداد والحرية.

أزمة الدولة الإسلامية

بعيداً عن الجدل الدائر حول هل الإسلام دين ودولة أو لا، فإن الأنصارى يرى أن هذا ليس أساس المشكلة، بل إنها تتمثل من حيث الواقع التاريخى فى أنه كان على الإسلام أن يبدأ إقامة دولته من نقطة البداية، أو بالأحرى من نقطة الصفر، حيث لم يكن فى المنطقة التى ظهر فيها وانطلق منها في شمال الجزيرة العربية وجود لدولة أو نواة لدولة، أو حتى لحكومة. لقد كان المجتمع العربى فى ذلك الوقت مجتمعاً قبلياً صرفاً لاتوجد فيه سلطة مركزية تهيمن على كافة القبائل. ومن هنا بدأت الدولة ـ واقعياً ـ فى الإسلام أى من حالة اللادولة، ومن حالة عشائر متعددة فى شعابها المختلفة وكيانات العشائر، كما هو معروف بنقيض الدولة أو البديل منها.

وإذا أمكن القول بأن مشروع الدولة فى الإسلام انطلق من حس دينى وسياسى عميقين بضرورة وحدة الأمة والجماعة تحت قائد واحد وضمن كيان سياسى واحد، يقوم على أساس وحدة العقيدة والشريعة الإسلامية، إلا أن هناك مجموعة من العوامل التاريخية السلبية عوقت تطور الحياة السياسية الإسلامية، وأحدثت فيها موجات عميقة من الخلل والاضطراب.

ويصل الأنصارى فى خاتمة قراءته التاريخية المثيرة للتاريخ السياسى الإسلامى إلى خلاصة هامة يقرر فيها «أن الدولة الإسلامية التاريخية، على ما استندت إليه من مبادئ عامة فى الإسلام، كانت فى تطورها العملى ذات طابع تجريبى تحكم فيه الواقع أكثر مما وجهه المثال والفكر الإرادى الواعى. وتتضح هذه التجريبية فى اختلاف طريقة اختيار كل خليفة من الخلفاء الراشدين، وفى تحول الشورى، إلى حرب أهلية، ثم فى تحول الخلافة إلى وراثة خلال وقت قصير، ثم فى قيام سلطنات عسكرية مغتصبة الشرعية فى ظل الخلافة التى غدت رمزية، إلى غير ذلك من التشكيلات السياسية التى لم تستقر على نمط تنظيمى عام واحد، والتى فرضتها الظروف التاريخية القاهرة أكثر من أى شئ آخر».

هذه هى خلاصة التطور السياسى فى الدولة الإسلامية كما حفظته سجلات التاريخ، وهو يحتاج إلى تأمل عميق، بدلاً من المحاولات الساذجة التى يقدمها أنصار الإسلام السياسى لتقديم صورة مثالية لاتشوبها أى شائبة لمسيرة الدولة الإسلامية، وهم يظنون بذلك وهماً أنهم يدافعون عن مشروعهم المعاصر، الذى يدعو لإحياء ماالندثر من تقاليد سياسية، وأبرزها البيعة والشورى والخلافة. وبدلاً من أن يبذلوا الجهد الخلاق فى الاجتهاد لصياغة نظرية إسلامية عصرية فى ضوء الموجهات الكبرى التى صاغتها التقاليد الإسلامية المبكرة، إذ بهم يتقاعسون، ويختفون وراء الشعارات الغامضة، مثل «الإسلام هو الحل»، بغير أى بيان لمكونات ومؤسسات الحكم الإسلامى السياسى.

وفى مواجهة الحالمين بوحدة الأمة الإسلامية، وفى تجاهل كامل للواقع الدولى والإقليمى يصوغ الأنصارى فى نهاية عرضه النقدى التاريخى

خلاصته الثانية الأساسية ويقرر « .. إنه وإن كان الإسلام ديناً ودولة، فسيظل هناك افتراق خفي أو ظاهر بين الإسلام كدين ورسالة عالمية عابرة الحدود والقارات بلا حواجز، وبين دولة أو دول الإسلام ككيانات واقعية تنظيمية على أراض وأقاليم محددة، فى عالم تتزايد فيه أهمية الحدود بين الدول، بينما تصبح فى الوقت ذاته عالما بلا حدود من حيث انتقال الأفكار والدعوات الرسالية وفى ذلك مجال رحب أمام الإسلام، بعكس دوله» .

وهكذا يميز الأنصارى تمييزاً واضحاً بين عالم الأفكار الرحيب الذى يتعدى الحواجز، وعالم الحدود الصلبة بين الدول، والذى يقوم على تقديس الحدود الإقليمية، بل والنزاع حولها فى كثير من الحالات، باعتبار أن الحدود هى أساس الدولة القومية الحديثة.

على أساس هذه القراءة التاريخية، يحاول الأنصارى مناقشة الوضع الراهن للممارسات العربية. ذلك أن منهجه كما سبق أن أشرنا فى صدر المقال يتمثل فى ضرورة العودة إلى الجذور الأولى، حتى نستطيع أن نفسر الممارسات الراهنة، ونضع أيدينا على الأسباب الموضوعية والذاتية للأزمة. وهكذا ننتقل إلى مناقشة فكرة «الأزمة» التى أصبحت مفهوماً محورياً فى الخطاب السياسى العربى المعاصر.

(٥٨)

النظرية الصحراوية
فى السياسة العربية !

يمر المجتمع المدنى العربى ـ جريا على الوصف الذائع لكل مشكلاتنا ـ بأزمة لاشك فيها. ذلك لأن السلطوية العربية مازالت متشبثة بمواقعها الحصينة، من خلال هيمنتها الكاملة على جهاز الدولة، التى ارادت فى العقود الماضية أن تبسط ظلها الثقيل على كل جنبات المجتمع، بحيث لاتكاد تترك مجالا لمبادرة سياسية ذاتية، ولا لجهد اهلى اجتماعى متميز، ولا لابداع ثقافى قد يكون معارضا او مضادا لاتجاهات السلطة.

وهناك اجماع بين الباحثين على ان مصر هى الرائدة فى مجال تفكيك بنية النظام السلطوى على الصعيد السياسى، بفتح الباب امام التعددية الحزبية، وفى المجال الاقتصادى باطلاق العنان للقطاع الخاص المحلى والاستثمار الاجنبى. وسارت نظم سياسية عربية أخرى فى هذا الطريق ـ وان كان بدرجات متفاوته ـ مثل الاردن وتونس والمغرب وسوريا.

---

* الاحد: ١١ / ٩ / ١٩٩٤.

بعبارة اخرى هناك صحوة بارزة للمجتمع المدنى العربى فى بعض الاقطار العربية، تتخذ شكل احياء تقاليده القديمة التي كادت تقضى عليها النظم الانقلابية والثورية، أو تأخذ شكل بداية التأسيس الكامل لهذا المجتمع، في دول كانت تسودها النظم والاعراف القبلية ولم تقم فيها تقاليد الدولة ولا مؤسساتها بالمعنى الحقيقي من قبل. غير أن هذه الصحوة تواجه سلسلة متوالية من العثرات، لايمكن في نظر بعض الباحثين، وعلى رأسهم محمد جابر الانصارى فى كتابه الهام الذى نتحاور حول ابرز افكاره، ردها فقط الى تشبث الدولة بمواقعها السلطوية، او ضعف فصائل المجتمع المدنى، وانما ينبغى ردها الى أصولها الاولى وهى الازمة المستمرة التي صاحبت تشوء وتشكيل المجتمع السياسى العربى.

المكان العربى والزمان التاريخى

لو استخدمنا لغة جمال حمدان لقلنا ان الانصارى فى محاولته لتأصيل تهافت الاداء السياسى العربى، يعتمد على ثلاثية هى الموقع والموضع والزمان.

ويقصد بالموقع المكان الذى نعيش فيه كعرب وسط هذا العالم الذى عاشت فيه أمتنا منذ بدء تاريخها، وكان له ـ فيما يقرر ـ أعمق الاثر في صيغة المشهد السياسى ـ خيرا وشرا ـ كونه الارضية والقاعدة التي جرت فوقها احداثه، وتحددت عليها مرتكزاته ومكوناته سواء من حيث طبيعته الداخلية او انعكاسات جواره الاقليمى وموقعه العالمى.

واشارة الانصارى الى اهمية العامل الجغرافى فى تشكيل الشخصية القومية او طبع المجتمعات بالوان خاصة بها، تثير في الذهن كل الجدل

الذى دار فى أطار العلوم الاجتماعية حول نسبية او اطلاقية تأثير العامل الجغرافى فى تاريخ الام. ونعلم ان بعض هذه الاتجاهات تكاد تنحو ناحية الحتمية الجغرافية، التى ترهن مصير الشعوب على اساس موقعها الجغرافى الذى لايمكن ان يتغير، والذى يرفض ضربا من ضروب السلوك القومى من الصعب تطويره نظرا لثبات الموقع. غير ان هناك اتجاهات اخرى لاترى فى الموقع الجغرافى قيدا حديديا تنهار امامه الارادة الانسانية، لان هناك وسائل متعددة يمكن عن طريقها تجاوز حدود الموقع. ولننظر الى اليابان المعزولة جغرافيا عن العالم، والتى تكاد الا توجد بها أى موارد طبيعية، كيف استطاعت من خلال استيراد هذه الموارد ان تحقق المعجزة وتصبح عملاقا اقتصاديا؟

وربما لو وجد شعب آخر فى نفس الموقع لتعلل بقيود الموقع، وآثر ان يستكين لعوامل التخلف، ولم يستنهض قواه يشق طريقه الى آفاق التقدم.

والانصارى يدرك أبعاد هذا الموضوع ولذلك نراه يشير بذكاء الى انه «اذا كان الفكر الاوروبى قد تجاوز البحث فى العامل الجغرافى، لان الحضارة الاوروبية الحديثة انتصرت على كثير من مقومات الجغرافيا ومحدداتها، فان هذا التجاوز لم يحدث فى المنطقة العربية ـ بعد ـ التى كانت جغرافيتها أصلا، وستبقى، أعمق تأثيرا فى مصيرها من جغرافيات المناطق الحضارية الاخرى فى العالم بالنسبة الى مصائر اممها. ويكفى ملاحظة ان حدوث فترة جفاف فى المنطقة العربية كان يمثل مسألة حياة او موت بكل ماتعنيه من هجرات بشرية وحروب وتخلخل سياسى ونفسى، بينما تتحمل المناطق المطيرة، والمروية بوفرة، مثل تلك الفترات، دون اضطراب يذكر، وقد يعيد التاريخ نفسه بتجدد مشكلة المياه فى الشرق الاوسط».

كل هذه مقدمات لكى يصل الانصارى الى فكرته الجوهرية حول مكونات الازمة ودور العوامل الموضوعية فى السياسة، والتى مفادها ان الصحراء هى عامل التجزئة الاول والاكبر قبل الاستعمار وغيره من عوامل التجزئة، فهى العامل الانفصالى الاقوى فى الحياة العربية، وهى تسيطر على تسعين بالمائة من مساحة الوطن العربى، ولايوجد بلد عربى غير صحراوى ما عدا لبنان.

وقد ادت الصحراء الى قطيعة مكانية داخلية بعيدة الاثر بين الاقطار والمناطق والاقاليم العربية، ويرى الانصارى انه لم يلتفت اليها علميا وقوميا فى الوعى العربى بدرجة كافية، ولم تدرس آثارها الخطيرة فى طبيعة المجتمع العربى فى نسيجه ا[illegible]حد، وفى الحضارة العربية الاسلامية فى امتدادها وتواصلها، وفى الكيان السياسى العربى ــ قديما وحديثا ــ فى تأرجحه المستمر بين الوحدة والتجزؤ.

وقد ادت هذه القطيعة المكانية ــ كما يقرر الانصارى ــ الى «ان الفراغات الصحراوية الخالية من اى حياة قد منعت نشوء نسيج حياتى عضوى بدورة تفاعل واحدة ومتكاملة فى المنطقة العربية لمجتمع موحد لدولة موحدة ثابتة، متواصلة منذ القدم الى اليوم. كما ان هذه القطيعة الصحراوية ــ بروح العزلة والتباعد المتأصلة فيه ــ كانت الخلفية الجغرافية الطبيعية التى نشأت وفرخت فيها التعدديات العشائرية والمذهبية والاقليمية المحلية المتباعدة والمتنافرة التى غدت مع تراكمات التاريخ كيانات مختلفة قائمة بذاتها. هذا فضلا عن انعكاسات وافرازات تاريخية ومجتمعية عديدة ولدتها هذه القطيعة المكانية. وهذا الانعزال الصحراوى بالنسبة الى خصوصيات كثيرة اتصفت بها المنطقة العربية، فى ماضيها وحاضرها،

يمكن ان تكشفها الدراسة المتأنية لهذه الظاهرة التى أدت الى تقطيع المجتمع وتجزئة الدولة»

غير أن هذه القطيعة المكانية التى ولدتها الطبيعة الصحراوية ادت الى قطيعة اخرى فى الزمان، وذلك كما يقرر الانصارى «بتقطيع مجرى التراكم والتطور الحضارى والسياسى فى التاريخ العربى بموجات التصحر والجفاف المتعاقبة، التى دفنت مدنا وحضارات ودولا بأكملها تحت الرمال عصرابعد آخر، وازالتها من حيث هى حلقات وصل متحقق فى مجرىالتطور الحضارى والسياسى العربى، بحيث تحتم أعادة البدء فى تكوين المجتمعات الحضرية المستقرة واقامة الدول ومراكز العمران، حقبة بعد اخرى، ومن منطقة الى اخرى الامر الذى ادى الى اعاقة سرعة التطور الحضارى والسياسى العربى وابعاد نموه، واستنزاف طاقات اكثر وازمانا اطول قياسا بالامم المستقرة الاخرى، التى لم تحتم عليها جغرافيتها مثل هذا التقطع فى مجرى النمو التاريخى المتصاعد» ـ واذا اضفنا الى موجات التصحر الطبيعى موجات التصحر البشرى والمجتمعى، متمثله فى الهجمات والغزوات البدوية سلما أو حربا واجتياح مراكز العمران والدول واعادتها الى حالة البداوة ووضع اللادولة لاكتمل امامنا تأثير الموقع، ونقصد الصحراء على مجمل تركيب وتطور المجتمع العربى.

البداوة المقنعة

ادت غلبة الطابع الصحراوى على الموضع العربى الى بروز البداوة كنمط اساسى للحياة، بكل ما يتضمنه من اعراف وتقاليد. لقد تفاعلت البداوة وتصارعت مع الحضارة عبر مختلف مراحل التاريخ العربى، وفى هذا الصدد

يقرر الانصاري انه «من اخطر خصوصيات المكان العربي انه لم يحدث قط في اية منطقة حضارية اخرى في العالم، ان تقابلت وتصارعت اعرق مراكز الحضارة مع اجدب مناطق البداوة، كما حدث في المنطقة العربية.

ومن هنا يمكن القول بان الجدل الرئيسي في حياة المجتمع العربي كان من البداوة والحضارة. وبالرغم من دخول عديد من المجتمعات العربية الى عالم الحداثة بدرجات متفاوتة، مما يكشف عن تشكل الاحزاب السياسية على النمط الاوروبي، وشيوع المصطلح الحديث في التحليل السياسي كالصراع الطبقي وغيره من المصطلحات، نجد انه في لحظات تأزم النظام السياسي، او في حالات الانقلاب والثورة، تزول قشرة الحداثة الهشة، واذا بالبنية القبلية الراسخة تظهر باعتبارها هي الحاكمة والمؤثرة في السلوك السياسي. وهكذا يتحول الصراع الذى كنا نظنه طبقيا الى صراع قبلي، وينقلب الجدل الفكري والعقائدي ليصبح انتصارا لمنطق قبلي على منطق قبلي آخر.

وينعكس ذلك ايضا في تكوين النخبة السياسية في عديد من البلاد العربية، والتي لايمكن فهم تضاريس خريطتها، إلا بقراءة شجرة الانساب القبلية!

وهناك شواهد متعددة على هذه الظاهرة، وابرزها ارتداد الكثير من الحركات والاحزاب والانظمة التقدمية «او التحديثية» العربية على السواء الى جذورها العشائرية والقبلية.

ولكن ما علاقة هذا التحليل بظاهرة ضعف بنية المجتمع المدني العربي في الوقت الراهن؟

يربط الانصارى ربطا وثيقا بين فكرته فى قوة العصبية فى المجتمع البدوى وضعفها البارز فى المجتمع الاهلى المدنى، ويقرر فى هذا الصدد فى موضع يحتاج لتأمل عميق «ان اخطر نقاط الضعف الاساسية فى الحاضرة، وفى بنية المجتمع الحضرى الاهلى العربى هى انها بنية لاتمتلك ولا تولد قوة التماسك والتضامن الاجتماعى الفعال.»

ترى هل نستطيع فى ضوء تحليل الانصارى لدور العوامل الموضوعية فى السياسة ان نحيط بكل جوانب الازمة العربية؟

فى تقديرنا ان محاولته لا تقدم إلا ردا جزئيا على اسئلة بالغة التعقيد. فالازمة العربية سواء على صعيد تطوير المجتمع العربى ودفعه الى مجال الحداثة بعيدا عن التقليدية الخانقة التى تكاد برياحها المسمومة هذه الايام ان تقضى عليه، او على صعيد العلاقات العربية مع العالم، اعقد من ان تخضع لتحليل يستمد منطقة الاساسى من محاولة تتبع تطور تاريخى للمجتمع العربى منذ نشأته حتى الوقت الراهن وتفسير السلوك العربى فى ضوء اعتبارات الموقع، او الموضع، او القطيعة التاريخية.

ان ظاهرة ازمة المجتمع المدنى تحتاج الى طرح مجموعة مترابطة من الاسئلة، قد تختلف عن الزاوية التى يرتكز عليها الانصارى، والتى تعكس نفسها فى عدم فاعليته فى استخلاص مجال عمله السياسى والاجتماعى والثقافى المستقل عن الدولة، بالاضافة الى التدنى الواضح فى مستوى الاداء السياسى والاقتصادى، فالانصارى معنى اساسا ببسط منهج تحليله الذى اختاره من الماضى الى الحاضر، ومن هنا فهو يحاول فى خضم الازمة الراهنة للمجتمع المدنى العربى، ان يستكشف فيها آثار الماضى التى تحدث عنها،

وأهمها التمييز الذى تبلور عبر التاريخ بين الحاضرة العربية التى قد تنتج الحضارة لكنها لا تصنع السلطة، وبين البادية التى تمارس القوة العسكرية ولكنها لاتنتج الحضارة.

بالاضافة الى ظهور عصبية جديدة ظهرت على الساحة السياسية العربية لتمارس دورها فى حكم المدينة وعموم البلاد، وهى القوة الريفية الكاسحة التى لم تتوافر لها فرص التعليم والتطوير، وتأثير ذلك على أداء المجتمع المدنى العربى.

وفى تقديره ان المدينة والبنية المدينية العربية بعامة لم تستطع ـ بعد ـ ان تولد قوتها المجتمعية التضامنية الفعالة لحكم نفسها بنفسها، ولم تطور القوى الريفية لتحويلها الى قوى مساندة للمجتمع المدينى والمدنى.

ومن هنا يخلص الى ان التوجه «الى انشاء مجتمع مدنى عربى لايمكن ان يبدأ خطواته الاولى الا بنمو قوة تضامنية مدينية متطورة قادرة على توليد حركاتها واحزابها ومؤسساتها للدفاع عن قيم ومفاهيم المجتمع المدنى» الذى يمثل الشرط الاساسى لنمو الديمقراطية.

وفى تقديرنا ان أزمة المجتمع المدنى العربى لايمكن ان ترد اسبابها فقط الى العناصر الثقافية المستمدة من تقاليد واساليب حياة الماضى، بل لابد من التركيز على رؤى العالم المتصارعة السائدة فى المجتمع العربى المعاصر، ونعنى كيفية النظر الى الكون والمجتمع والانسان، وتحليلها تحليلا نقديا لنعرف، هل نحن نعيش فى اواخر القرن العشرين حقا، أم أننا ـ لو حللنا الخطاب الاسلامى السائد ـ نعيش فى القرون السابقة؟

لايكفى اذن التركيز على تأثير الصحراء فى القطيعة المكانية، او التوغل في بيان تأثير البداوة على الحياة العربية المعاصرة، كما فعل بعض الباحثين حين قرروا «ان المدينة العربية ما هي الا قبيلة استقرت»!

الواقع العربي المعاصر اعقد بكثير من هذه اللوحة التاريخية للتطور العربى التى رسمها الانصارى والتى رغم أهمية بعض خطوطها، إلا انها لايمكن ان تغطى مجمل فضاء التطور السياسى والثقافي العربى.

نحن نحتاج الى منهج اكثر شمولا، واقوى قدرة على النفاذ الى حقيقة الظواهر المعقدة التى تحيط بالعرب المعاصرين.

(٥٩)

المشكلة السكانية وحـــوار الحضـارات

من المعروف أن حوار الحضارات تقليد ثقافي قديم، تمت ممارسته في عصور السلم وفي أوقات الحرب على السواء، ولعل أبلـغ دليل علـى ذلك الحوارالحضارى العميق الذى دار بين الحضارة العربية الاسلامية والحضارة الغربية المسيحية فى عصر الحروب الصليبية وما أعقبها.

فالبرغم من الحرب الدامية التي استمرت بين العرب والصليبيين عشرات السنوات الا انه الحوار الحضارى بدأ وتعمق أثناء هذه الفترة، وأخذ كل طرف يتعرف على تقاليد وقيم وأساليب حياة الآخر. بل وأخذ التأثير الثقافى مجراه، وحدثت تحولات ـ بدرجات صغيرة أو كبيرة ـ لدى كل طرف بعدما حدث التفاعل الحضارى. وقد تعرض عدد من كبار الباحثين العرب والغربيين لعملية الحوار الحضارى بين العرب والغرب فى كتب أساسية. ومن بين هؤلاء كلود كاهن الاستاذ بالسوربون وبرنارد لويس فى كتابه

* الأحد: ١٨ / ٩ / ١٩٩٤.

المعروف «اكتشاف المسلمين لاوروبا» ، أما الباحثون العرب المتخصصون فقد تعددت دراساتهم في الموضوع، ومن أبرزهم هشام شرابي وابراهيم أبو لغد وادوارد سعيد وهشام جعيط.

غير أنه يمكن القول ان حوار الحضارات اتخذ شكلا خاصا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، وخصوصا حين خصته اليونسكو برعايتها في الفترة من عام ١٩٤٩ حتى ١٩٨٩. ويمكن القول أن العالم الثنائي القطبية الذي بسط جناحيه حول هذه الحقبة الممتدة، والذي اتسم بالحرب الباردة بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي قد أثر تأثيرا بالغا على مسار الحوار وموضوعاته. ولكن بعد عام ١٩٨٩ الذي يعتبر بداية القطيعة التاريخية في القرن العشرين لأنه يشير الى انهيار الاتحاد السوفيتي والكتلة الاشتراكية، ويمثل بداية حقبة جديدة من حقب التاريخ الانساني، هوالذي يجعلنا نقرر ان الجولة الاولى من الحوار التي بدأت عام ١٩٤٩ وانتهت عام ١٩٨٩ ستعقبها جولة ثانية، ولكن في اطار نظام كوني جديد.

ولعل السؤال الذي يطرح نفسه الان هو: كيف دار الحوار الحضاري في الجولة الاولى، وما هي الموضوعات التي اثيرت من خلاله؟

تحددت أهداف الحوار بين الحضارات في اجتماع «لجنة الخبراء في الدراسات المقارنة للحضارات» التي اجتمعت في اليونسكو في نوفمبر عام ١٩٤٩ والتي قرر تقريرها» مشكلة التفاهم الانساني هي مشكلة العلاقات بين الثقافات. ومن هذه العلاقات لابد أن ينشأ مجتمع عالمي جديد يقوم على الفهم والاحترام المتبادل. وهذا المجتمع ينبغي أن يتخذ شكل مذهب انساني جديد New Humanism والذي يمكن فيه للعالمية Univeresalism أن تتفق من خلال الاعتراف بالقيم المشتركة بين مختلف الحضارات».

ومنذ البداية كان هناك وعي بإشكالية العلاقة بين الثقافة والحقائق الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية، وخصوصا العلاقة بين التكنولوجيا والقيم التقليدية في العالم الثالث.

وفي ضوء الحوار الذى تم فعلا تبلورت أفكار أساسية ضمنت في اعلان المبادئ الخاص بالتعاون الثقافي الدولي الذى صدر عام ١٩٦٦، والذى أصبح أحد العمد الرئيسية لليونسكو في مجال الثقافة وينص هذا الاعلان في مادته الاولى على ما يلي:

١ ـ لكل ثقافة قيمها، والتي ينبغي احترامها والحفاظ عليها.

٢ ـ لكل شعب الحق بل الواجب في أن ينمي ثقافته.

٣ ـ كل الثقافات، بالرغم من الاختلاف العميق بينها، وتأثير كل منها على الاخر، هي جزء من التراث المشترك للانسانية..

واصبح موضوع عالمية القيم، أو الثقافة العالمية موضوعا رئيسيا في اجتماعين انعقدا لمناقشة الابعاد الثقافية لحقوق الانسان في اكسفورد عام ١٩٦٥، وفي باريس في يوليو ١٩٦٨.

هذه فكرة موجزة من الحوار بين الحضارات الذى استمر تحت رعاية اليونسكو من عام ١٩٤٩ حتى عام ١٩٨٩. ويمكننا القول ـ في ضوء استعراض المعلومات التي تطرق اليها ـ انه تحاشي، تحت تأثير هيمنة الدول العظمى التعرض للمسائل الشائكة المترتبة على هذه الهيمنة بالنسبة لدول العالم الثالث.

وحين تطور الحوار وبدأ يتجه لنقد هيمنة الدول العظمى، ويطالب باسم العالم الثالث بنظام اعلامي جديد أكثر توازنا وعدلا، انفجرت المعركة

الكبرى والتي ترتب عليها انسحاب الولايات المتحدة الامريكية من اليونسكو، والتي رفعت شعار «حرية تدفق المعلومات» في وجه الشعار الذى رفعته دول العالم الثالث ضرورة تحقيق «التوازن في المعلومات» حتى لا تنطلق من المركز المهيمن الى الاطراف. وهي المعركة التى صدر خلالها التقرير العالمى النقدى الشهير «أصوات متعددة وعالم واحد» الذى أشرف على تحريره ماكبرايد، والذى اصبح علامة بارزة فى حوار الحضارات الحقيقي، الذى انطلق من اطار هيمنة الدول العظمى.

حوار الحضارات فى ظل الثورة الكونية

لانبالغ أدنى مبالغة لو أكدنا أن الإنسانية على مشارف عصر جديد يمكن وصفه بعصر الكونية الشاملة. وهذه الكونية globalism ليست مفهوما جديدا فقط لوصف التغيرات العميقة التى لحقت ببنية النظام العالمي، ولكنها ـ أهم من ذلك ـ عملية تاريخية كبرى بدأت في تغيير النظم السياسية والاقتصادية والثقافية في العالم. ويمكن القول أن هناك ثلاثة أنماط متمايزة ـ وأن كانت متداخلة ـ للكونية: وهى الكونية السياسية والكونية الاقتصادية، والكونية الثقافية. أما الكونية السياسية فقد قامت على أساس سقوط النظم الشمولية والتسلطية بعد ثبات فشلها التاريخي فى الإدارة السياسية للمجتمعات، لأن أغلب هذه النظم قامت على أساس حزب وحيد زعم أنه يمتلك الحقيقة المطلقة، مما أدى إلى الغاء التعددية الفكرية وممارسة القهر السياسى على الشعوب.

ومن هنا بدأت الكونية السياسية تأخذ شكل النزعة العالمية لتطبيق التعددية السياسية واحترام حقوق الإنسان. ولا يعني ذلك بالضرورة تطبيق

نموذج ديموقراطي وحيد، لأن خصوصية التطبيق النابعة من تفرد التاريخ الاجتماعي لكل قطر ستؤدى إلى بروز أنماط ديموقراطية متعددة.

ومن ناحية أخرى تبدو الكونية الاقتصادية في زيادة درجات الاعتماد المتبادل بين الدول، وتوحيد الأسواق العالمية، وفتحها أمام التجارة الحرة والتأثيرات الاقتصادية المتبادلة.

وتبرز أخيرا الكونية الثقافية والتي تطرح إشكاليات لم يتم حلها حتى الآن، لأنها تتعلق بالسؤال المحورى: هل يمكن صياغة نسق عالمى للقيم يطبق في كافة الدول، وتكون له القوة الملزمة؟ وماذا عن التعارض بين هذه الثقافة القومية التي تتسم كل منها برؤية للعالم قد يختلف في قليل أو كثير من الأمور الحساسة التي تعنى بها الثقافة العالمية؟ وإذا كانت رؤية العالم تعنى في العلم الاجتماعي النظرة المحددة للكون والطبيعة والإنسان فلنا أن نتوقع خلافات شتى بين مختلف الثقافات الانسانية في العالم ازاء هذه المكونات الرئيسية لرؤية العالم.

وفي تقديرنا أن حوار الحضرات في العصر الكوني يثير أسئلة ومشكلات لم تكن موجودة في الجولة الأولى من الحوار التي تمت بين عامى ١٩٤٩ و ١٩٨٩. وهذا الحوار ينبغى مناقشته من زاوية شروطه وتطبيقه في نفس الوقت.

بشروط حوار الحضارات يطرح بعض الباحثين مجموعة من الأسئلة تتعلق بها كما يلي:

١ ـ هل التأثيرات الكونية للتغيرات السياسية التي حدثت في أوروبا الشرقية تحبذ نشوء حوار حضارى بين أوروبا والعالم (مثلا السعى للحريات الديمقراطية في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية؟)

٢ ــ هل نشوء حوار متبادل ومتساو بين الثقافة الأوروبية العلمية والتكنولوجية والثقافة التقليدية فى العالم الثالث ممكن ؟

٣ ــ هل القيم العلمية والتكنولوجية تعبر عن ثقافة عالمية، أم أنها تعكس تقنينا ثقافيا فى الغرب فقط؟

٤ ــ إلى أى حد تكون القيم المتضمنة فى الاعلان العالمى لحقوق الانسان جزءا من ثقافة عالمية؟

أما فيما يتعلق بتطبيق الحوار بين الحضارات فهناك مجموعة أخرى من الأسئلة:

١ ــ هل تتطلب ممارسة الحوار بين الحضارات تعريفا عالميا متفقا عليه لما يغير مفهوم الثقافة من معنى؟

٢ ــ كيف يمكن التوفيق بين وجود مناطق جغرافية ثقافية فرعية، بغير الاشارة إلى التقسيم التقليدى والذى هو محل جدل بين ما يطلق عليها من الثقافات القومية..؟

٣ ــ هل المثقفون ممثلون حقا للحوار بين الحضارات؟ وإلى أى حد ينبغى أن تصبح الثقافة الشعبية جزءا من هذا الحوار؟

٤ ــ هل تأسيس نسق من القيم يحكم عملية التواصل بين الحضارات مرغوب فيه؟ وما الذى ينبغى أن تكون عليه عناصره؟

٥ ــ ما هى الخطوات المحددة التى ينبغى اتخاذها لضمان أفضل وسيلة للتكامل المتبادل بين القيم الثقافية المختلفة؟

هذه باختصار هى الأسئلة الكبرى التى تتعلق بشروط وتطبيق حوار الحضارات. ولعل السؤال الذى يطرح نفسه كيف مارس أعضاء المؤتمر

العالمى للسكان والتنمية ــ الذى انعقد فى القاهرة ــ الحوار حول المشكلة السكانية والذى كان فى رأينا مثالا رفيعا للحوار بين الحضارات ؟

المشكلة السكانية فى الاطار الكونى

بغير أن ندخل فى تفاصيل الحوارات البالغة الأهمية التى دارت فى جنبات المؤتمر، أو الخلافات التى أثيرت بصدد عدد من القضايا الرئيسية، يمكن القول أن دلالات المؤتمر تتجاوز بكثير الموضوع المحدد الذى تعرض له.

فالمؤتمر بحكم ضخامة عدد المشاركين فيه، وتمثيلهم لكل أجناس الأرض، وتعبيرهم عن كل الثقافات الانسانية المعاصرة، على مستوى الحكومات، وعلى المستوى الشعبى ممثلا فى الجمعيات الأهلية يعد دليلا بارزا على ما أكدناه مع عدد كبير من الباحثين من قبل، على أننا نشهد ايجاد مجتمع كونى جديد له قواعده المتميزة عن المجتمع الدولى الحالى. فالمجتمع الدولى الراهن مازال تحت تأثير صدمة سقوط الايديولوجية بنهاية الحرب الباردة، وصعود الحضارة كمفهوم محورى سيحدد مسارات التعامل الدولى فى العقود التالية، ومن هنا فقط كان النقاش ــ كما عبر بصدق عمرو موسى وزير الخارجية المصرى ــ أبلغ تعبير عن حوار الحضارات.

ومن ناحية ثانية تأكد أن هناك وعيا كونيا سيشكل فى العالم، يتجاوز الحدود الضيقة للوعى الوطنى أو الاقليمى، ويركز على أن هناك مشكلات انسانية، لا تصلح فى مجابهتها قرارات الدولة القومية أو التكتلات الاقليمية.

لأنها تحتاج إلى تضافر جهود الانسانية كلها، ومن أبرزها مشكلات نزع السلاح، والبيئة والسكان.

ولقد كان المؤتمر، من ناحية ثالثة، اشارة بليغة للتطور القادم فى العلاقات الدولية، حيث ستنشأ نظم عالمية لمواجهة مشكلات متعددة

لاتتضمن فقط صياغة مفاهيم جديدة، او ابتداع مناهج مستحدثة للتعامل معها، ولكن أهم من ذلك ستنطوى على آلية للتطبيق، تكفل مراقبة التزام الدول بالوثائق التى تم التفاوض حولها، واقرارها، وكذلك تتضمن امكانية توقيع مباشرة أو غير مباشرة، ومن بينها توقيع الجزاءات الاقتصادية، والتى ستمثل معلما من معالم المجتمع الكونى البارزة. وهذه الجزاءات قد تأخذ شكل وقف أو تجميد المساعدات الاقتصادية للدول التى لاتلتزم بالقرارات الدولية، وفى الحالات الصارخة قد تأخذ شكل الحصار الاقتصادى.

وسيشهد العصر الكونى ضعفا فى بعض الأدوار التقليدية للدولة نتيجة لزيادة المكونات الدولية فى ادارة الدول (عن طريق تأثير المؤسسات الدولية فى صنع القرار الوطنى) ولصعود قوى غير تقليدية تتحدى احتكار النخب السياسية الحاكمة لصنع القرارات، ومن أهمها على الاطلاق المنظمات غير الحكومية.

ولعل منتدى المنظمات غير الحكومية الذى انعقد فى مؤتمر السكان بالتوازى مع اجتماعات ممثلى الدول أبرز دليل على تصاعد قوة هذه المنظمات على المستوى المحلى والعالمى على السواء.

غير أن أهم دلالات المؤتمر وفيما يتعلق بحوار الحضارات، أنه كلما تسرعت الدول المهيمنة على النظام الدولى فى فرض الكونية الثقافية كما تفهمها، بمعنى فرض القيم الثقافية الغربية على العالم، كلما تصاعدت مقاومة أنصار الخصوصية الثقافية، بما قد يجر العالم إلى حرب باردة جديدة سيكون الصراع الثقافى هو موضوعها الأصيل.

ولقد قام ممثلو الحضارة الاسلامية من مندوبى الحكومات العربية والاسلامية بدور بارز فى نقد عديد من المفاهيم الغربية التى أريد فرضها فى الوثيقة المطروحة للنقاش، وأبرزها وجهة النظر الاسلامية، والتى أخذ بكثير

من اجتهاداتها فى الموضوعات المطروحة للنقاش. ولقد كانت إسهاماتهم ممارسة رفيعة المستوى لحوار الحضارات، انطلقت من موقع الثقة والاقتدار وعبرت عن أصالة رؤية العالم الاسلامية وفي تميزها - وبدون انغلاق ثقافي - عن الرؤى الغربية.

إننا نعتبر النجاح الذى حققه المؤتمر العالمي للسكان والتنمية، تجربة رائدة في حوار الحضارات الذى سيهيمن على القرن الحادى والعشرين. وبناء على التحليل النقدى لمسار المناقشات، يمكن القول بكل ثقة أنه مضى الزمن الذى كانت تفرض فيه القوى العظمى هيمنتها على العالم، وخصوصا على دول الجنوب اعتمادا على قوتها العسكرية الفائقة. ذلك أن الخيار العسكرى والتهديد بالحرب سقط كأسلوب كان سائدا فى الحرب الباردة، وأصبح العامل الاقتصادى له الأولوية. غير أن العامل الاقتصادى لايمكن التعامل بكفاءة وفعالية معه بغير وضع العوامل الثقافية موضع الاعتبار. وهذه العوامل الثقافية تقوم على حقيقة بسيطة وإن كانت بالغة الأهمية مفادها أن هناك تنوعا كبيرا فى الثقافات الانسانية المعاصرة. ولايمكن في العصر الكونى القادم أن تنفرد حضارة ما - مهما كانت معبرة عن قوة دولة عظمى معينة كالولايات المتحدة الأمريكية - أن تنفرد بفرض اختياراتها السياسية والاقتصادية والثقافية على شعوب الأرض جميعا.

وذلك لسبب بسيط هو ان المشكلات التي تجابه الانسانية أصبحت كونية، وتتطلب بالتالي تضافر كل شعوب الأرض لحلها، فى ضوء احترام الخصوصية الثقافية لكل شعب. فليكن حوار الحضارات وليس الصدام بين الحضارات - كما تنادى بعض الأصوات الغربية العنصريج - هو شعار القرن الحادى والعشرين.

(٦٠)

أسئلة بداية القرن الحادي والعشرين!

منذ سنوات طويلة أثار الفليسوف الفرنسي الشهير جان بول سارتر في كتابه ما الأدب؟ ثلاثة أسئلة رئيسية تتعلق بالكتابة: الأول هو ماذا نكتب؟.. والثاني هو كيف نكتب؟.. والثالث هو لمن نكتب؟..

وهي أسئلة جوهرية تتعلق بصميم المشروع الفكري لأى باحث، أو المشروع الأدبي لأى أديب وبالرغم من أهمية هذه الأسئلة في ذاتها، وخصوصا حين تختلف الاجتهادات في الرد عليها، مما يعطينا الفرصة لاستكشاف الخريطة المعرفية في المجتمع في لحظة ما، من خلال اجابات أجيال مختلفة من الباحثين والأدباء، إلا أننا نعتقد ان أهمية هذه الأسئلة تتضاعف على وجه الخصوص في لحظات التحول التاريخي. وليس هناك من خلاف على أن الانسانية تمر في الوقت الراهن بمرحلة تحول تاريخي حاسمة ليس فقط من الناحية السياسية، حيث تشهد تحولات كبرى في قيم واتجاهات وسلوكيات عديد من النظم السياسية، ولكن أيضا في المجالات الاقتصادية، والمجالات الثقافية على وجه الخصوص.

* الأحد: ٢٥ / ٩ / ١٩٩٤.

وربما يرتبط هذا التحول ليس فقط بانهيار الاتحاد السوفيتي والكتلة الاشتراكية ونهاية عصر الحرب الباردة، وانما ـ لو مددنا بصرنا الى أفق أوسع ـ بالمناخ الفكرى السائد والذى له صلة وثيقة باحساس الناس، هذا الاحساس الذى قد يكون مبهما فى كثير من الأحيان، وقد يفصح عنه فى أحيان أخرى، أننا نقترب من نهاية القرن العشرين، وأصبحنا على مشارف قرن جديد هو القرن الحادى والعشرين.

ومرحلة نهاية قرن ما عادة ما تختلط فيها الأمانى بالحقائق، ويتوزع الناس بين الرغبة فى القاء نظرة تقييمية وهم يودعون القرن الذى انتهى، ونظرة استشرافية تحاول أن تتبين ملامح المستقبل فى القرن الحادى والعشرين.

ولعل هذه الرغبة المزدوجة هى التى تجعل المفكرين والباحثين المعنيين برسم صورة المستقبل، لايستطيعون أن يبدأوا تدريباتهم المستقبلية بغير القاء نظرة على الماضى القريب قد تتسع أو تضيق بحسب تفضيل الباحث أو المفكر.

غير أننا لانريد اليوم أن ننغمس فى هذه الأدبيات التى تغوص فى تشريح القرن العشرين، مركزة على سنواته الأخيرة، وانما على اهتمامنا بالمستقبل، نطمح الى رسم لوحة عامة لملامح المناخ الفكرى فى التسعينيات مستندين الى عدد من البحوث المستقبلية المتعمقة من أبرزها دراسات دافيد بروس ودانيل باب المنشورة فى كتاب نظام عالمى جديد حرره بروس، ونشر عام ١٩٩٣.

المناخ الكونى فى التسعينات

يمكن القول باستقراء الخبرة التاريخية ان لحظات التحول الكبرى فى تاريخ أى مجتمع تبدو حين تتغير الحقائق الاجتماعية والتكنولوجية، فى

الوقت الذى تظل فيه المؤسسات السياسية فى حالة جمود، ومن هنا فقد يؤدى التوتر الناجم عن الفجوة بين الحركة والجمود الى ثورة، تحاول اعادة صياغة هياكل المجتمع الأساسية.

غير أنه بالنسبة للبيئة الدولية قد لا نجد إلا أمثلة قليلة على مثل هذا النوع من التوتر المجتمعي فى قطر واحد، نظرا لأن المؤسسات الدولية لم تكن بالضرورة عوامل محددة للنظام الكونى الاجتماعي. ومع ذلك يمكن أن نضع أيدينا على لحظات تاريخية حاسمة في تاريخ النظام الدولي تم خلالها الاجماع الدبلوماسي على أن ابرام الاتفاقيات الدولية من شأنه أن يحقق السكينة الدولية. وهكذا كان الحال بالنسبة لنهاية الحروب النابوليونية فى مؤتمر فيينا. كما ان لحظة تاريخية أخرى تتجلى فى انشاء عصبة الأم والأم المتحدة في نهاية الحربين العالمية الأولى والثانية. وبالنسبة للحالتين كانت الآمال معبرة عن رغبة في تجاوز أخطاء الماضى والبداية من جديد.

ونستطيع بناء على ماسبق أن نقرر أن الحقائق الكونية قد تغيرت بوتيرة أسرع من تطور المؤسسات الدولية. ولاشك ان نهاية عصر الحرب الباردة حدث عالمي غير مسبوق، من شأنه أن يدفع فى اتجاه اعادة صياغة المؤسسات الدولية والاقليمية بصورة تجعلها أقدر على التعامل مع الحقائق الجديدة. والنقطة الأساسية التى نريد أن نركز عليها هى أن الأنشطة الكونية أخذت سبيلها للتأثير فى مستويات عدة ابتداء من المستوى المحلى الى المجتمع الدولى. وحتى نستطيع أن نرصد التنوع الراهن، لابد أن نميز بين المستويات المختلفة، حتى نفهم الجوانب المتعددة لبنية دولية مركبة.

واذا كان سقوط حائط برلين يعد رمزا على انهاء تقسيم ألمانيا، فلاشك أن هناك حوائط عديدة لم تسقط، ومازالت تمنع التفاعل الخلاق بين الأم

والثقافات. واذا كان من المعتاد في عصر ثورة الاتصال التأكيد على أن المسافات بين الناس قد قلت، وأن التفاعل قد ازداد، إلا أنه في نفس الوقت لم تستطع المؤسسات القومية والدولية بعد أن تجارى هذا التطور المذهل. غير أنه مع تعمق آثار «عصر المعلومات» فمن المتوقع أن تستمر الى مالا نهاية عملية سقوط «الحوائط» التي كانت تمنع التفاعل الخلاق بين الشعوب والثقافات.

وليس هناك من وسيلة منهجية أفضل من الاعتماد على التمييز بين مستويات تحليلية متعددة، لبيان السمات الفارقة لكل مستوى والمشكلات التي يثيرها. ومن المنطقي أن يكون المستوى الأول يمثل الفرد. والسؤال الهام الذي ينبغي اثارته هو: ما هي التغيرات التي ستلحق بدور الفرد في اطار المجتمع الكوني البازغ.. والمستوى الثاني هو المؤسسات التي تعمل في اطار الدولة سواء كانت وحدات حكومية أو وحدات القطاع الخاص، والمستوى الثالث هو مستوى الدولة ذاتها والمشكلات التي تجابهها، والمستوى الرابع هو مستوى العلاقات الثنائية والعلاقات المتعددة الأطراف، والمستوى الخامس والأخير هو مستوى النظام الدولي.

المستوى الأول: الفرد

في الماضي كان من الشائع اعتبار الأنشطة الدولية بعيدة عن اهتمامات الأفراد. غير أنه منذ ذيوع تعبير «القرية الكونية» global village تغيرت هذه الاتجاهات التي كانت مسيطرة. وقد أدى هذا الى الاعتراف بأن هناك جوانب محددة للمشهد الكوني تتضمن نشاطات للأفراد، كما ان اهتمامات الشركات والحكومات جزء منها ينصب على الأفراد. وهكذا

يمكن القول انه لايمكننا الفصل بين الثقافة والاقتصاد والسياسة. لقد حدث تركيز في السنوات القليلة الماضية على التغيرات الجوهرية في اتجاهات الأفراد في مختلف أنحاء العالم، وميلها الى تفضيل قيم الديمقراطية وحقوق الانسان في المجال السياسي، وحرية السوق في المجال الاقتصادي. وكل ذلك في اطار ما أطلق عليه بعض الباحثين في المستقبليات «انتصار الفرد» بمعنى عودة الفرد مرة أخرى ليكون اشباع حاجاته الأساسية والكمالية معيارا أساسيا من معايير كفاءة السياسات العامة. كما ان هناك اتجاها الى زيادة دور المرأة في مجال القيادة. وهذه العوامل تكشف عن تغير القيم على المستوى الكوني.

فاذا أضفنا الى هذا أن السفر الكوني والهجرة، أصبحت من الأمور السهلة التي يمارسها الأفراد، فلنا أن نتوقع أن التغيرات في اتجاهات وقيم الأفراد ستكون أسرع وأعمق من مراحل تاريخية سابقة، وخصوصا بعد ثورة الاتصال والارسال التليفزيوني عبر الأقمار الصناعية.

واذا نظرنا الى الجوانب الاقتصادية، لاكتشفنا ان القيم المتغيرة ستؤثر على العلاقات بين أصحاب الأعمال والمستخدمين بشكل متشابه في عديد من بلاد العالم، بالرغم من الاختلافات الثقافية والاجتماعية. فقد ثبت من بحث مقارن أجرته مجلة «هارفارد» للأعمال في خمسة وعشرين قطرا أن المديرين يوافقون فيها على التيسيرات التي يطالب بها العاملون في مجال انشاء دور حضانة لأبناء العاملين في مقر العمل، والموافقة على صور مستحدثة لأوقات العمل تتفق مع ظروفهم.

ولاشك أنه نظرا لتحول الاقتصاد العالمي الى اقتصاد كوني يتجاوز الحدود والثقافات، فسيتم التركيز على مهارات المديرين من مختلف البلاد،

وخصوصا قدرتهم على العمل في ظل ثقافات مختلفة، واستعدادهم للعمل في بلاد متعددة، ومما يكشف عن هذا التطور بزوغ مبحث علمي جديد هو «الادارة في سياق تعدد الثقافات»، وربما كان من أبرز الأمثلة على الانجاز العلمي في هذا المجال بروز فكرة الكونية في مجال الادارة، بما سيترتب عليها من تغيرات شتى، وربما كان من أبرز المؤلفات الحديثة في هذا المجال كتاب «الاستراتيجية الكونية الشاملة» الذى ألفه أستاذ أمريكى من أصل آسيوى هو جورج يب والذى نشرته عام ١٩٩٢ دار نشر برنتس هول.

وستؤدى المنافسة الكونية بين الشركات في العالم الى التركيز على نوعية التعليم، لأن التعليم وارتفاع مستواه سيكون أحد العوامل الحاسمة في النجاح الاقتصادى على مستوى الأفراد، وعلى مستوى الأمم على السواء. ومن ناحية أخرى سيؤثر التعليم ومستواه على نوع المهاجرين الذين ستقبلهم الدول المضيفة والتى أصبحت أكثر تشددا في معايير المهاجرين الذين تقبل هجرتهم.

الفرد والتطور الكونى

وهكذا يمكن القول ان الثورة الكونية التى بدأت تغزو العالم في كل الميادين، ستؤثر أولا على الفرد، الذى سيقع على عاتقه أن يعد نفسه للتكيف مع المتغيرات الجديدة، سواء بتغيير اتجاهاته وقيمه، أو برفع مستوى تعليمه، أو بحرصه على التدريب المستمر لشحذ قدراته، حتى يكون قادرا على المنافسة في سوق العمل الذى أصبح يشترط مستوى مرتفعا من المعرفة المهنية والفنية والتكنولوجية.

ويمكن القول ان هناك خمسة موضوعات ستواجه الفرد في التسعينيات هي:

* ازدياد دائرة ثورة السوق الحرة.. ومعنى ذلك ببساطة أن الفرد عليه ألا يعتمد ـ كما كان يحدث في عديد من بلاد العالم الثالث ـ على العمل في الحكومة أو القطاع العام.

فقد أثبتت التطورات الأخيرة في هذه البلاد عجز الحكومات عن تنفيذ سياسات التشغيل الكامل في الحكومة، ومن هنا فالتحدى الذى يقابل الأفراد هو شحذ ملكاتهم وقدراتهم، والارتفاع بمستواهم، حتى يستطيعوا أن ينافسوا في سوق العمل.

* والموضوع الثاني هو ازدياد التطورات التكنولوجية في الاستفادة من التطورات التكنولوجية. ولو أخذنا الكمبيوتر كمثال، لأدركنا أنه سيصبح من متطلبات العمل في المستقبل القريب ـ في كثير من الوظائف والمهن ـ القدرة على التعامل الفعال مع الكمبيوتر، في الخارج، ومع تحول المجتمعات الصناعية المتقدمة الى «مجتمع المعلومات» أصبح التعامل مع الكمبيوتر مسألة أساسية. أما في مجتمعات البلاد النامية، فانه بالرغم من ازدياد نسبة الأمية فيها، إلا أن الطلب يتزايد كل عام على هؤلاء العاملين الملمين بفنون الكمبيوتر.

واذا أضفنا الى ذلك الثورة في مجال الاتصال، وامكانية الفرد على التعامل المباشر مع بنوك المعلومات في العالم، لأدركنا كيف أن الفرد في القرن الحادى والعشرين سيكون عنصرا من منظومة كونية تتفاعل فيها اقتصاديات الدول وثقافاتها، ولابد أن يكون عنصرا ايجابيا فاعلا وليس عنصرا سلبيا خاملا.

* الموضوع الثالث هو زيادة الفرص الكونية أمام الفرد. ويعنى ذلك أن الفرد المتعلم تعليما جيداء والقادر على التعامل بكفاءة مع المنظومة الكونية، ستكون فرصته في الصعود المهنى والاجتماعي والاقتصادى أفضل بكثير ممن لايمتلك القدرات الأساسية. وسيؤثر ذلك كله على مستقبل الفرد لأن الأفراد الذين سيعدون أنفسهم للمستقبل، ستزداد فرصــهم ليس فقـط فى العمل كخبراء وانما أيضا فى امكانيات هجرتهم لأقطار أخرى ان سعوا الى تحسين مستواهم الاجتماعي والاقتصادى.

* والموضوع الرابع يتعلق بالتجديدات الخلاقة فى أساليب العمل، وفى ساعات العمل، والتى ستؤثر على أسلوب حياة الفرد. فقد لا يكون ضروريا أمام الفرد في بعض المهن الحضور يوميا الى مقر العمل، لأن التطورات التكنولوجية قد تؤدى الى أن أعمالا كثيرة يمكن أن ينجزها الفرد وهو في منزله. ولأن ثورة الاتصالات ستسمح بمتابعة العمل وانجازه. ولاشك أن مثل هذه الصور المستحدثة، ستحدث انقلابا فى ميزانية الوقت للفرد، سواء من ناحية وقت العمل أو وقت الفراغ.

* ومن المتوقع أخيرا نتيجة تطورات اقتصادية شتى، أن تزداد حركات السكان بين الدول، وأن تصبح الهجرة احد البدائل الهامة أمام الفرد، أن لم يجد له مكانا مناسبا في سوق العمل فى بلده. ولاشك ان الهجرة تتطلب شروطا ينبغى أن يحققها الفرد ان أراد أن يصبح مهاجرا ناجحا.

وهكذا يمكن القول ان المستوى الأول الذى ستلمسه آثار الثورة الكونية هو الفرد الذى عادت أهميته القصوى كعنصر اجتماعى فاعل، الى الظهور مرة أخرى، وخصوصا بعد سقوط النظم الشمولية، التى أرادت أن تحول

الأفراد الى مجرد تروس في آلة مجتمعية ضخمة، لاتفرد لها، وليست لديها القدرة على ممارسة ابداعاتها في كل الميادين، في جو من الحرية السياسية والاجتماعية والثقافية. غير انه اذا كان التحول من الشمولية الى التعددية السياسية قد سمح للفرد بأن يستخلص نفسه من براثن القبضة الحديدية للنظام الشمولي، فان التطورات الكونية التى أشرنا اليها بما تتضمنه من مستحدثات تكنولوجية من شأنها أن توسع من مجال حرية الاختيار أمام الفرد الى غير ماحد..

(٦١)

الكونية وما قبل الحداثة !

الكونية فى أحد تفسيراتها الذائعة تعبير عن عالم جديد يتخلق منذ سنوات فى خفية عن الأعين ولم تتضح معالمه إلا منذ عقود قليلة. وهذا العالم الجديد يعبر عن روح جديدة للعصر القادم فى القرن الحادى والعشرين، وهى التى يطلق عليها حركة مابعد الحداثة. وهى الحركة التى ترفع شعار نهاية عهد الحداثة الغربى، الذى بدأ منذ عصر التنوير واستمر حتى القرن العشرين، والذى قام على أساس الفردية والعقلانية والاعتماد على العلم والتكنولوجيا.

وفى رأى بعض الباحثين أن ما بعد الحداثة لا تعبر فقط عن المشروع الحضارى الجديد الذى يتشكل داخل الحضارة الغربية، وانما هى وصف للمجتمعات الغربية الراهنة، التى توصف بأنها مجتمعات ما بعد حداثية، تقوم أساسا على تفكيك مؤسسات المجتمع الجماهيرى، وتقليص دور الدولة، واتاحة الفرصة كاملة للفرد لكى يمارس بحرية اختياراته الوجودية

* الأحد: ٢ / ١٠ / ١٩٩٤.

والحياتية والمهنية والاجتماعية. وهى مجتمعات تقوم على احياء المجتمعات المحلية، واتاحة الفرصة الكاملة لها للمشاركة فى اتخاذ القرار، وهى بالاضافة الى ذلك مجتمعات بدأت تتخلق فيها مؤسسات مدنية تحاول تحدى هيمنة النخب السياسية الحاكمة على عملية صنع القرار، فى اطار نقد عنيف لمقولة التمثيـل، وهـى أساس الديمـقراطيـة البرلمانيـة الغـربية حيث يمثل مجموعة من النواب المنتخبين مجموع الشعب، بكل ما يحيط بهذه العملية من قصور واضح يتضح فى نقص المشاركة السياسية، وقلة الاقبال على الانتخابات، مما يشكك فى صلاحية هذا النظام برمته. ولعلنى حين أثرت فى بداية مقالى الماضى فى أوراق ثقافية «أسئلة بداية القرن الحادى والعشرين» الأسئلة الثلاثة التى بلورها جان بول سارتر: ماذا نكتب، ولمن نكتب، وكيف نكتب؟.. كنت أعبر عن قلق داخلى ينتابنى منذ بدأت كتابة سلسلة مقالات أوراق ثقافية. ولعل السؤال الرئيسى الذى كان يؤرقنى ولايزال هو: هل أهتم برصد وتحليل الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية السائدة فى المجتمع العربى من منظور نقدى، للاسهام فى محاربة كل ظواهر التخلف، والدفع فى اتجاه العقلانية والتنوير والتقدم، أم أركز على رسم ملامح الخريطة المعرفية الكونية التى تزداد سماتها وضوحا كل يوم، حتى نرفع الوعى العام بالمشكلات الكونية البارزة، وبالمناهج الفكرية الجديدة التى تتصارع صراعا عنيفا فيما بينها، حتى يتاح لمنهج منها أن يكون هو المنهج السائد؟

ظننت أننى حللت المشكلة بتوزيع كتاباتى بين الموضوعين واظهار الجدل بينهما كلما أتيحت الفرصة. غير أننى كلما أوغلت فى معالجة مشكلات العالم المعاصر، تأتينى ردود أفعال تجبرنى على أن أعود لمعالجة موضوع التخلف العربى بكل مظاهره.

ولقد تعودت أن أمعن النظر فى الانتقادات التى توجه الى ما أكتب، ولفت نظرى من بينها ملاحظة أبداها رجل دولة عربى معروف بثقافته الرفيعة، حينما كنت أتحدث معه مرة في عمان عن مشكلات ما بعد الحداثة، فاذا به يضحك عاليا ويقول لى وهل مررنا بمرحلة الحداثة حتى نشغل أنفسنا بمرحلة ما بعد الحداثة؟! وكان جوابى أيا كانت المرحلة الحضارية التى قطعناها في سبيل تحقيق الحداثة، فان حركة ما بعد الحداثة بكل تجلياتها في السياسة والاقتصاد والثقافة والعلاقات الدولية ستؤثر فينا وقد تحدد مصائرنا شئنا ذلك أم لم نشأ. واذا كان الأمر كذلك، فعلينا اذن أن نهتم برصد ملامحها، وكشف تجلياتها، وتأصيل أفكارها، وممارسة النقد المعرفي المسئول لمقولاتها، ليس ذلك فقط وانما الابداع في مجال صياغة بدائل لمقولاتها. واستطيع القول بأن ظهور مبدأ حق التدخل الذى ظهرت ملامحه في العقد الأخير، وسواء كان لفرض الاستقرار السياسى فى اقليم ما ومنع دولة من غزو دولة أخرى كما حدث بالنسبة لحرب الخليج، أو لأسباب انسانية كما حدث في الصومال، أو لأسباب تتعلق بفرض الديمقراطية واحترام حقوق الانسان كما يحدث الآن فى هايتى، ما هى إلا نتاج مقولات بعض اتجاهات ما بعد الحداثة التى ترى ان عهد الدولة القومية بما صاحبه من تقديس السيادة الوطنية قد راح وانقضى، وأننا لابد أن نستعد منذ الآن الى عهد ما بعد الدولة القومية. وذلك فى ظل كونية عالمية جديدة، لاتصبح للحدود فيها نفس القداسة التى تمتعت بها منذ نشوء الدول القومية الحديثة.

ومن هنا فمجهوداتنا فى سبيل التعريف بالبيئة الكونية البازغة من منظور نقدى ليس تبديدا للطاقة ولا مضيعة للجهد.

ومع ذلك يظل السؤال قائما: ماهي علاقة المجتمع العربى بكل ما يدور في العالم؟

ما قبل الحداثة!

لسنا فى حاجة الى الافاضة في بيان أن كثيرا من مجتمعاتنا العربية ما زالت تعيش عصر ما قبل الحداثة. وبالرغم من أن محاولات تحديث المجتمعات العربية المعاصرة دارت عجلتها منذ عقود طويلة، فإن قشرة التحديث السطحية لم تستطع أن تخفي أعماق التخلف السياسي والثقافي الراسخة، وينطبق ذلك ليس فقط على المجتمعات التقليدية التي دخلت عالم التحديث منذ عقود قليلة فقط بل على المجتمعات العربية التي دخلت دائرة التحديث منذ عصر النهضة العربية الأولى. غير أن الظاهرة الخطيرة بالفعل، ليست هي الاخفاق في الامتثال لكل قواعد مشروع الحداثة الغربي، بل في الارتداد الى الوراء لالغاء المكاسب الثقافية والسياسية التي تحققت فعلا في بعض البلاد.

وحين نتابع أخبار بعض النظم السياسية العربية التي ترفع شعار الثورة، ونجد ان هذه النظم السياسية الثورية المزعومة حين تدخل في أزمة عنيفة تطال شرعيتها السياسية لاتجد سوى الشريعة الاسلامية ملاذا، لكي تسيء تطبيقها، وتنتقي منها جانبها العقابي المتمثل في تطبيق الحدود، وتمارس تقطيع أيادي من يطلق عليهم اللصوص من فقراء الشعب ندرك تماما ان دائرة التحديث تضيق، واننا نعود القهقرى الى عالم ما قبل الحداثة، والذى ظننا وهما أننا قد تجاوزناه. وحين نقرأ الأخبار الأخيرة القادمة من العراق الشقيق، ان الحكومة قررت قطع آذان المذنبين ووشم جباههم، ندرك ان قرنا

كاملا من التنوير في مجال السياسيات العقابية والطريقة الحديثة في معاملة المذنبين يتقوض أمام أعيننا، التي تشهد بالفعل عودة للعقوبات التي كانت تمارس في القرون الوسطى، والتي تم الغاؤها بعد حملة ثقافية مجيدة قادها مفكرون أفذاذ، كانت أفكارهم هي مصدر استيحاء النظم الحديثة في ادارة العدالة الجنائية.

ولاتقتصر العودة الى عالم ما قبل الحداثة على القهر الذى تمارسه النظم السياسية العربية على شعوبها، بل ان مخاطرها تبدو في تبديد وقت الأمة الثمين في مناقشة موضوعات مزيفة، أو هامشية، وكأنها هي موضوعات الحياة أو الموت، بدلا من مناقشة الموضوعات الكبرى التي تتعلق بمواكبة عصر الثورة العلمية والتكنولوجية.

في السودان في عهد الرئيس السابق جعفر نميرى، حين أعلن فجأة تطبيق الشريعة الاسلامية، في الوقت الذى كان فيه النظام السياسي السوداني ونخبته الحاكمة غارقة في الفساد، تم تطبيق الحدود الاسلامية ومن بينها قطع يد السارق. وحدث أنه قطعت يد شخص اتهم بالسرقة، وحكم عليه بالقطع بدون محاكمة قانونية عادلة. وحين قطعت يده وأخلى سبيله، أخذ الرجل يده المقطوعة وذهب الى أحد الجراحين وطلب منه أن يعيد تثبيتها، وهي عملية ممكنة طبيا. غير أن الجراح خشي من السلطة، وذهب الى المفتي يستفتيه، فأصدر المفتي فتوى مفادها أن يد السارق ليست ملكا له وانما هي ملك للحكومة، وبالتالي فلا يحق له ان يعيد تثبيتها. وقد أفسحت مجلة «المسلمون» صفحات عديدة لمناقشة القضية واستطلعت رأى عديد من الفقهاء في موضوع محدد هو : هل اليد المقطوعة ملك لصاحبها أم ملك للحكومة؟

واختلفت آراء الفقهاء كالعادة. فذهب بعضهم الى أن حكمة القطع هى الردع العام، وهذا قد تحقق بمجرد القطع، وبالتالى لاجناح على السارق لو أراد تثبيت يده من جديدا أما الرأى الآخر فذهب الى أن اليد المقطوعة ليست ملكا لصحابها، وبالتالى لايجوز له تثبيتها من جديدا أرأيتم كيف يضيع وقت الأمة فى مناقشات ومناظرات بيزنطية لاتقدم ولا تؤخر؟!

وهناك مثال آخر يتعلق بقضية الحجاب.. كان يمكن مواجهة هذه القضية من مدخل الحرية الشخصية، وهو المدخل الحضارى الأجدر بالاتباع، بمعنى انه من أرادت تتحجب فهذه حريتها الشخصية، ولايجوز تقييدها. غير أن المسألة أخذت وضعا آخر، لأن بعض جماعات الاسلام السياسى المتخلفة أرادت أن تفرض الحجاب فرضا، باتباع وسائل الارهاب الفكرى، واجبار حتى البنات الصغيرات فى السن وغير المكلفات بارتداء الحجاب.

ومن هنا كانت المعركة بين وزارة التربية والتعليم وبين هذه الجماعات التى أرادت اختراق المؤسسة التعليمية لفرض أفكارها المتحجرة على جمهور المجتمع المدرسى.

وثار الجدل، وتم اللجوء الى القضاء، وازدحمت صفحات الصحف بقضية شرعية الحجاب، وأصبحنا ونحن على مشارف القرن الحادى والعشرين، نضيع وقت الأمة فى مسائل هامشية أريد لها أن تشغل العقل العربى حتى تشله، وتمنعه من الانطلاق بدعوى العودة الى الأصول. تم ذلك فى تجاهل تام للمكاسب الاجتماعية والثقافية العظمى التى حققتها المرأة العربية فى نصف القرن الأخير، حيث أصبح اسهامها الرفيع فى الحياة العامة بارزا، بعد أن أصبحت أستاذة وعالمة وطبيبة ومحامية ومهندسة. تركنا

هذا التراث الايجابى كله، وتحولنا الى المرأة لكى نحاول حبسها فى البيت من جديد، تطبيقا لرؤى قديمة وأفكار متخلفة لم تعد تساير العصر.

واذا أضفنا الى ذلك الجدل الذى ثار منذ سنوات حول الفائدة وهل هى ربا أو لا، نكون قد أضفنا الى القائمة موضوعا آخر قصد منه تهديم الاقتصاد الوطنى، وانشاء اقتصاد بديل يطلق عليه الاسلامى، وهو اقتصاد باهت القسمات، غامض الملامح، يرفع الشعار فقط ولكنه فى الممارسة يطبق نفس قواعد البنوك التى يطلق عليها ربوية!.. وفى ظل هذا المناخ برزت الظاهرة «الريانية» التى لم تكن فى الواقع إلا محاولة كبرى للنصب والاحتيال باسم الاسلام، وهى المحاولة التى دافعت عنها أصوات اسلامية متعددة، اعتبرت تدخل الدولة لايقافها اغتيالا لتجربة رائدة!

السعي الى الحداثة!

وهكذا كتب علينا فى الوطن العربى أن نخوض معركة فكرية وثقافية ليس الهدف منها دخول عالم ما بعد الحداثة، بل السعى الى الحداثة من جديد، من خلال تنشيط ذاكرة الأمة، واستحضار جهود التنوير التى مارستها النخبة السياسية والثقافية الحديثة، والتى أرادت ـ من خلال دروب ومسالك شتى ـ أن تقضى على التخلف العربى، وأن تحاول من خلال الاستفادة من التجربة الغربية تغيير المجتمع التقليدى العربى لكى يصبح مجتمعا حديثا. وأصبحنا مجبرين اليوم، أن نحاول اثبات البديهيات.. ومن بينها أن الفصل بين السياسة والدين مسألة بالغة الأهمية لأى دولة حديثة تريد تحقيق التقدم. لأن المؤسسة الدينية التقليدية التى لاتزيد اجتهاداتها على الدوران

حول النصوص المقدسة، مجترة التفسيرات القديمة لها، وعاجزة عن تفسيرها وتأويلها بما يحقق مصالح البشر، من منطلق التفسير وليس التعسير، من شأن سيطرتها على النظام السياسي أن تكون أكبر عقبة في سبيل التقدم. ولننظر الى النظام الايراني حيث يهيمن رجال الدين على النظام السياسي، من خلال آلية الفتوى، التي كثيرا ما تتضارب، نتيجة الصراعات السياسية العنيفة على السلطة والهيمنة على المجتمع. ولقد كان مما له دلالة مانشر أخيرا من تصريحات هامة لقائد عسكري ايراني سابق والتي قال فيها لو استمر حكم رجال الدين في ايران، فانها مرشحة لأن تنقرض كدولة، لأن الفوضى عارمة، وعملية اتخاذ القرار محتكرة في يد من لايعرفون. ونفس الشئ ينطبق على النظام السوداني الذي يهيمن عليه نظام ديني غير رسمي، لم يحقق شيئا سوى عزلة السودان عن المجتمع الدولي، وقهر الشعب السوداني ومنع التعددية السياسية، والخرق الفاضح لحقوق الانسان. ولا يعني فصل الدين عن السياسة اطلاقا استبعاد الدين من التأثير على أسلوب الحياة في المجتمع. فسيظل الدين له موضعه المحترم كمصدر حي للقيم، وموجه فعال للسلوك، بل وكما ينص الدستور المصري، فمبادئ الشريعة الاسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع.

وهكذا يتحقق المبدأ البالغ الأهمية، وهو أن العقل هو محك الحكم على الأشياء. وليس يعني ذلك هيمنة أو استبدادا للمنهج العقلاني في إتخاذ القرار لأن هذا المنهج العقلاني نفسه حين يطبق بطريقة بصيرة لابد أن يضع القيم الدينية في الاعتبار، حين يتعرض لتقنين القواعد، ووضع قواعد السلوك الاقتصادي والسياسي والثقافي.

وهكذا فالمنهج العقلاني هو الذي ينبغي أن يسود، لا طريقة التفكير

الخرافية، التي تتشبث بالخزعبلات، وتدعى القدرة على حل المشكلات، استنادا الى ممارسات وهمية ليس لها أى سند علمى.. خذ على سبيل المثال ما يشيع الآن في مجتمعنا من الزعم بأنه يمكن العلاج بالقرآن، وتابع الجدل العقيم بين الأطباء وهؤلاء المعالجين الأدعياء، وتأمل فى حجم الوقت المبدد الذى ننفقه في مناقشة أمثال هذه الدعاوى، والزج بالدين فى مجال العلم، مع أنه من الثابت أن لكل منهما مجاله الخاص. ذلك ان الدين يقوم على اليقين فى حين أن العلم يقوم على الشك! بمعنى ان النظرية العلمية ـ فى أحد تعريفاتها الذائعة ـ ليست سوى فرض للعمل، يثبت صحته أو بطلانه من خلال التجربة، وتطبيق المناهج العلمية المعتمدة.. بل أن فيلسوف العلم الشهير كارل بوبر وضع شرطا أساسيا للنظرية العلمية الجيدة بأنها تلك التى ينبغى أن تكون قابلة للدحض، وإلا لاتعد نظرية علمية!.. نتساءل أخيرا هل ننجذب لتشريح ظواهر ما قبل الحداثة.. أو ننشغل بقضايا السعى المجدد للحداثة.. أو نندفع لكى نستشرف عالم مابعد الحداثة؟.. أسئلة أساسية تكشف حيرة الكاتب.. وتحمل فى طياتها أسئلة جان بول سارتر: ماذا نكتب.. وكيف نكتب.. ولمن نكتب؟..

(٦٢)

الدولة فى سياق المجتمع الكونى

اذا كانت الثورة الكونية التى بدأت تغزو العالم فى كل الميادين ستؤثر أولا على الفرد، كما بينا فى مقال سابق عن «اسئلة بداية القرن الحادى والعشرين» (الاهرام فى ٢٥ / ٩ / ١٩٩٤)، الذى سيقع على عاتقه عبء اعداد نفسه للتكيف مع المتغيرات الجديدة، سواء بتغيير اتجاهاته وقيمه أو برفع مستوى تعليمه، أو بحرصه على التدريب المستمر لشحذ قدراته، حتى يكون قادرا على المنافسة فى سوق العمل، فان الدولة ذاتها وهى الوحدة الاساسية فى المجتمع الكونى ستجابه تحديات غير مسبوقة، وستكون مضطرة للقيام بوظائف مستحدثة، وأداء أدوار جديدة. ولعل التحدى الاصيل الذى ستجابهه الدولة المعاصرة ـ أى دولة ـ هو أن الستار قد فتح على المشهد الكونى الجديد لنجد أن الفصل الأول عنوانه: التنافس الكونى الحاد!

انفتح العالم، وضاقت المسافات بين الأقطار، وسمحت وسائل الاتصال الحديثة بعقد الصفقات الضخمة فى كل الميادين بمئات الملايين من

* الاحد: ٩ / ١٠ / ١٩٩٤.

الدولارات، ولم يعد تعدد العملات، ولا اختلاف النظم الاقتصادية، عقبة أمام التفاعل الاقتصادى المتشابك، واصبح السؤال الذى يؤرق صانعى السياسات: كيف نعيد هيكلة الاقتصاد والادارة، لكى يصبح قادرا على التنافس المحموم فى اطار المجتمع الكونى؟ وكل دولة تحاول تعظيم النقط الإيجابية فى أدائها، وتحييد الجوانب السلبية، وعيون المخططين والباحثين مركزة على نماذج النجاح الاقتصادى فى العالم، لمعرفة السر الذى سمح لبعض الدول التى كانت لسنوات قليلة خلت عادية أو أقل من العادية فى أدائها الاقتصادى، واذا بها تقفز فى سلم الانجاز قفزات ضخمة. ومن هنا نشأت أسطورة النمور الآسيوية التى اصبحت أشبه ما تكون بالمرجع الذى تستند اليه كل من الحكومات واحزاب المعارضة فى عديد من بلاد العالم الثالث! الحكومات تقول نحن نسعى لكى نقلد النمور الآسيوية، وأحزاب المعارضة فى تحديها للنخب السياسية الحاكمة تقول لها شاهدوا انجاز النمور الآسيوية لتعرفوا مقدار خيبتكم وفشلكم فى اصطناع سياسات التنمية الملائمة!

التنافس الكونى اذن هو الأمل المرتجى لعديد من دول العالم، غير ان شروطه المتكافئة نادرا ما تتحقق. ذلك ان هذه الشروط تؤثر عليها سياسات الدول التى غالبا ما تستند الى أسباب وطنية تمنع المنافسة الحقيقية. فقد شهدت العقود الماضية تبلور استراتيجيات عنيفة للتجارة، تقوم على اغلاق السوق المحلية فى وجه السلع الوافدة من الخارج، والغزو المنتظم للأسواق الخارجية. ولعل اليابان هى النموذج البارز لهذا النمط من انماط التعامل الاقتصادى.

وقد وجدت دولة مثل الولايات المتحدة الأمريكية نفسها فى مأزق ازاء هذه الاستراتيجيات. تكيف نفسها مع هذا الوضع، وهى التى ترفع شعارات

فلسفة حرية التجارة، في ظل هيمنتها على الاسواق الكونية بعد الحرب العالمية الثانية، وتمتعها بسوق داخلية بالغة الضخامة، وقطاع خاص بالغ النشاط، حريص على عدم تدخل الدولة في الاقتصاد.

لقد أدت التطورات بعد الحرب العالمية الثانية، الى ان تساعد الولايات المتحدة الأمريكية من خلال مشروع مارشال الشهير الدول الاوروبية حتى تنهض من عثرتها الاقتصادية، وقد تحقق ذلك بصورة أخذت تهدد الهيمنة الاقتصادية الامريكية السابقة. أما في الدول الآسيوية، فقد استفادت اليابان على وجه الخصوص من الاحتلال الامريكي لها بعد هزيمتها في الحرب العالمية الثانية، لكي تنمى اقتصادها بصورة غير مسبوقة، في ظل العلاقة العضوية النادرة بين الحكومة ورجال الأعمال، مستندة الى مظلة الحماية العسكرية الأمريكية، والتي جعلتها لاتنفق على الدفاع شيئا ذا بال. وفي باقي الدول الاسيوية مثل كوريا الجنوبية وتايوان والصين، استندت التنمية الاقتصادية فيها الى تدخل الدولة النشيط في تحديد الاهداف وبيان الاولويات وصياغة الاستراتيجيات.

ولابد من الاشارة هنا الى تأثير العادات الثقافية على الانجاز الاقتصادى.

فالدول الآسيوية قد بنت تجربتها على التقاليد الثقافية الاسيوية التي يبرز من بينها الادخار وتشجيع المنتجات الوطنية وعبادة العمل. ولعل هذا يعد مؤشرا جيدا للدول الطامحة الى تقليد النموذج الآسيوى، لكى تعنى بالجوانب الثقافية في التنمية.

مناخ المنافسة الكونية

يتبلور مناخ المنافسة الكونية ونحن على مشارف القرن الحادى والعشرين، في سياق دولي هبطت فيه احدى القوتين العظميين وهي الاتحاد السوفيتي،

الذى يعاني بعد أن تفتت من مصاعب اقتصادية وسياسية بالغة، وبقيت فيه القوة العظمى الثانية وهي الولايات المتحدة الامريكية، التي يدل سلوكها الدولي على انها تشعر بانفرادها بالتربع على عرش الكون! ويكشف ذلك سياساتها التدخلية ومحاولة قيامها بوظيفة شرطي العالم، مستغلة في ذلك تخاذل الامم المتحدة، وتهافت أداء الأعضاء الدائمين في مجلس الامن.

وبغض النظر عن السلوك الامريكي، فان هناك دراسات امريكية جادة تتحدث بناء على بحث تاريخي متعمق، وتحليل للمشهد الراهن عن الانهيار الوشيك ـ بالمعنى التاريخي للكلمة ـ للقوة الأمريكية. ولعل كتاب المؤرخ الأمريكي الانجليزى الأصل بول كيندى «صعود وسقوط القوى العظمى» هو الذى آثار هذه القضية الساخنة بكل تداعيها على الوعي الأمريكي، بل على الوعي السياسي العالمي. وقد صدر لتفنيد أطروحات كيندى عديد من الكتب، تحاول اثبات ان الهيمنة الأمريكية لن تهتز، غير ان بعض التحليلات الثقافية المقارنة بين المجتمع الامريكي والمجتمع الياباني أشارت الى جوانب الضعف في الممارسة الأمريكية، والتي أجملها أحد الباحثين في ثلاثة متغيرات: فقدان الولايات المتحدة الأمريكية للمبادرة التكنولوجية التي تمارسها اليابان حاليا بعبقرية فذة، والثاني الانهيار في نظام الأسرة الأمريكية مقارنا بقوة تقاليد الأسرة اليابانية، والمتغير الثالث هو ارتفاع مستوى نظام التعليم الياباني، مقارنا بالانهيار الكيفي والكمي في نظام التعليم الأمريكي.

ولقد تتبع العالم كله، بشرقه وغربه، المبارزة الاقتصادية الكبرى الدائرة بين الولايات المتحدة الأمريكية واليابان. الأولى تدعو لفتح الأسواق تطبيقا لشعارات التجارة الحرة، والثانية تغلق سوقها، استنادا الى حجة ثقافية هي ان

المستهلك الياباني لا يفضل شراء السلع الاجنبية، وانما يفضل شراء ما يصنع في بلده، وان الحكومة اليابانية ليس في وسعها ان تجبر المواطنين على التخلي عن تقاليدهم الثقافية!

وفي جولة ثانية من المبارزة تهدد الولايات المتحدة الأمريكية باتباع سياسات تجارية حمائية في مواجهة اليابان، وهي ان فعلت تخلت عن شعاراتها المرفوعة منذ سنين والخاصة بحرية التجارة. وهكذا تبدو صعوبة المأزق الأمريكي وبعد المسافة بين النظرية والتطبيق!

غير أن هذا الصراع الأمريكي الياباني ليس في الواقع سوى مؤشر على مجموعة مترابطة من الظروف تشكل في الوقت الراهن ما يمكن تسميته مناخ المنافسة العالمي في التسعينات.

ومن أبرز الظواهر في هذا المناخ تصاعد دعوات القومية كتعبير ثقافي. ولكن يبقى السؤال: ماهو تأثير هذه النزعات القومية على المنافسة الاقتصادية؟ هناك توقعات تذهب الى أن تأثيرها لن يكون كبيرا على المنافسة الكونية، لأنه ليس هناك مخططون اقتصاديون يتجاسرون على إغلاق الأسواق أو فتحها، بناء على الدعوات القومية، فذلك في كثير من الاحيان يمكن أن يضر ضررا بليغا بالصالح الوطني، وقد شهدنا في العالم الثالث عموما، وفي العالم العربي خصوصا في العقود الأخيرة، تصاعد الصيحات من قبل بعض الأصوات والمؤسسات، داعية لتحقيق ما يطلق عليه «التنمية المستقلة»، غير أن أصحاب هذه الدعوات ـ بعيدا عن خطابهم الايديولوجي ـ فشلوا في ترجمة دعواتهم إلى إستراتيجيات تنموية قابلة للتطبيق، في مناخ المنافسة الكوني البالغ التعقيد. وقد وصل الجموح في المعارضة ببعضهم الى

الدعوة إلى فك الارتباط مع النظام الرأسمالي العالمي، وذلك بدون أن يقدموا أي عملية تحل محل العلاقات القائمة.

شروط المنافسة الكونية

وليس هناك من شك في أننا سنشهد في العقود القادمة، تأثيرا بالغا للعوامل الخارجية متمثلة في زيادة وزن المؤسسات الاقتصادية الدولية كالبنك الدولي وغيره، في صياغة القرارات الاقتصادية الوطنية للدول. وهانحن نشهد كيف تفرض بشكل مباشر وغير مباشر سياسات التكييف الهيكلي، أحيانا بدون المبالاة بالآثار السياسية والاجتماعية لهذه السياسات. ولعل نموذج مصر في رفضها التطبيق الآلي اقتراحات وتوصيات المؤسسات الدولية، يعد مثالا بارزا للدول التي تقدر بموضوعية علاقة الاقتصادبالسياسة والاجتماع. بعبارة أخرى، لايمكن تطبيق سياسة اقتصادية بما قد تؤدي إليه من افقار الغالبية من السكان بدعوى الاصلاح الاقتصادي، كما انه لايمكن تطبيق بعض التوصيات بغير اعتبار لانعكاساتها على الاستقرار السياسي.

ويمكن القول أن اقتناع القيادة السياسية المصرية الثابت، أنه لا تنمية ولا اصلاح بغير استقرار سياسي، تبدو صحته لو بسطنا أنظارنا إلى بلاد العالم المختلفة، لكي نرى أنه في الدول التي تسودها ظواهر الاضطراب السياسي تقطع فيها جهود التنمية.

وهذه ليست دعوة إلى الجمود السياسي باسم أهمية الإستقرار! بل أن الاستقرار السياسي - إذ فهم على وجهه الصحيح - لا يمكن له أن يستمر ويحقق وظائفه الايجابية، بغير إبداع مستمر، ينهض على أساس القضاء

على الجمود والاتباعية وتلافي السلبيات، وابتداع الوسائل المستخدمة لزيادة رقعة المشاركة السياسية وعدم احتكار نخبة سياسية، قليلة العدد للمناصب العليا الحاكمة، وتجديد النخبة السياسية، وتطعيمها كل حين بالعناصر الشابة القادرة على تجديد النظام السياسى كله بحكم مبادراتها الجسورة، ورؤيتها المنفتحة على العالم، بحكم متابعتها الدورية لما يحدث على المستوى الكونى.

والظاهرة الثانية من ظواهر مناخ المنافسة الكونى، هى ارتفاع تأثير العوامل الثقافية فى مجال زيادة الكفاءة الاقتصادية والقدرة على المنافسة. فقد ثبت من التجربة الآسيوية أن القيم الوطنية الخاصة بالحرص على الادخار والاستثمار، والاقبال على العمل الشاق ستكون لها آثار بالغة العمق فى مجال المنافسة الاقتصادية. وفى نفس الوقت سينمو وعى كونى بالبيئة سيتحدى أنصار تدعيم النزعات المادية فى المجتمع، التى تركز فقط على الاستهلاك، باعتبارها إيديولوجية المجتمع الصناعى الذى يقوم على أساس الانتاج الكبير والمتنوع الذى يرضى كافة أذواق المستهلكين.

ومن ناحية ثالثة ستزيد معدلات الحكومات الديموقراطية فى العالم. ولكن التأثير لهذا الاتجاه على العلاقات الاقتصادية لن يكون مباشرا، وذلك لأن الانفتاح على العالم الخارجى الذى تمارسه المجتمعات الديموقراطية غالبا ما يوازنه لجوء صانعى القرار فى نفس المجتمعات الى تطبيق سياسات تجارية حمائية فى بعض الأحيان مستغلين فى ذلك انفتاح ومرونة نظمهم السياسية.

ويمكن القول أنه من الظواهر البارزة أيضا فى مناخ المنافسة العالمى، كثرة العلاقات المتعددة الأطراف، وصعود تيار التكتلات الاقليمية . وقد يلاحظ أيضا أن الانفاق العسكرى سيتناقص ببطء.

ويمكن القول أن كل نظام سياسى سيبلور لنفسه ـ نتيجة لقراءة نخبته السياسية الحاكمة للمناخ الكونى ـ مجموعة من الموجهات تقود حركته في مجال المنافسة العالمية، وهذه الموجهات ستختلف اختلافات جوهرية من نظام سياسى إلى آخر. غير أنه يبدو أن الاجماع فيما بينها سيكون على أساس أن صيغة المشروع الخاص هى الصيغة المثلى لكى تكون نواة التقدم الاقتصادى. وهكذا من المنتظر فى العقود القادمة، أن يسهم القطاع الخاص بمعدلات اكبر فى مجمل الناتج القومى، وترتفع فى هذا الاطار الصيحات سواء من داخل بعض المجتمعات، أو بواسطة المؤسسات الدولية الضاغطة، لخصخصة مشروعات القطاع العام، باعتبار ذلك هدفا فى ذاته، وبغض النظر عن ربحية المشروع، وفى تجاهل تام لاسهام عوائد القطاع العام فى مجالات التنمية البشرية التى تتولاها الدولة.

ومرة أخرى، يمكن اعتبار النموذج المصرى فى التعامل الحذر والتدريجى مع هذه الدعوات مثالا يستحق التأمل. ذلك أن الاندفاع غير المدروس فى الخصخصة من شأنه لو تم بناء على تقديرات جزافية وغير موضوعية، تبديد الأصول الاقتصادية التى كونتها الشعوب بعرقها وكفاحها، لكى تنتقل ملكية المشروعات من الدولة الى القطاع الخاص، ولا ينبغى اعتبار السلوك المصرى ـ كما تعبر بعض المؤسسات الاقتصادية الدولية ـ مقاومة للإتجاه الغالب، أو تقاعسا عن تطبيق الوصفات السحرية للاصلاح

الاقتصادي! ذلك أن عملية التحول من اقتصاد مخطط ـ أيا كانت درجة التخطيط فيه ـ إلى اقتصاد حر، عملية بالغة التعقيد، وينبغي أن تتم وفق سياسات مدروسة، تضع العوامل الاجتماعية والسياسية في الاعتبار. أما هؤلاء الذين يظنون أن القرارات الاقتصادية ـ أيا كان اتجاهاتها ـ تطبق في فراغ سياسي أو اجتماعي، بحيث أن ردود الفعل الاجتماعية لا أهمية لها، وأن اتجاهات الرفض السياسية يمكن تجاهلها، فقد أثبت التاريخ أنهم يمكن أن يدفعوا ثمنا غاليا نتيجة عدم النظر إلى الانسان نظرة كلية، أن أخطر النزعات الراهنة تقوم على تبنى نظرات أحادية إلى الانسان.

وليس أمامنا سوى تبنى نظرية للتنمية البشرية تحترم كلا من الجوانب المادية والروحية للإنسان. نظرية غير منغلقة ثقافيا، ومنفتحة على العالم، وقادرة على تأهيل البشر وإعدادهم لعصر المنافسة الكونية!

(٦٣)

حق التدخل بين تفاعلات الصراع وسيكلوجية الحصار

هناك إجماع على أن حق التدخل من بين أهم الظواهر التى تميز العلاقات الدولية في العقد الأخير. وبالرغم من أن حق التدخل حددته المواثيق الدولية منذ فترة طويلة، غير أن الممارسة التي شهدناها وخصوصا منذ حرب الخليج، تشير الى ممارسات غير مسبوقة لحق التدخل، تستدعى جهود الباحثين في العلاقات الدولية، ومؤسسات البحث العلمى، بل والمثقفين فى مختلف بلاد العالم، نظرا لخطورة الآثار السياسية والاقتصادية والثقافية التى قد تترتب عليه فيما يتعلق باحتمالات الاعتداء على السيادة الوطنية.

والتدخل قد يتم لأسباب انسانية كما حدث بالنسبة للسودان عام ١٩٨٩ حين أرسلت المنظمات الدولية امدادات الطعام والمواد الطبية الى السودان فى اطار برنامج اغاثة أطلق عليه عملية طوق النجاة الى السودان، وكان الهدف منه هو انقاذ حياة مئات الآلاف من السكان المحاصرين بالدائرة المفرغة من الصراع بين قوات المتمردين وحكومتهم. وفى بداية

* الأحد: ١٦ / ١٠ / ١٩٩٤.

الانشقاق الذى حدث فى يوجوسلافيا السابقة، كانت هناك حاجة الى قوات حفظ سلام دولية ترسلها الأمم المتحدة لحماية امدادات الاغاثة التى تأتى من الخارج الى مناطق البوسنة والهرسك التى تعرضت للقصف الشديد من جانب القوات الصربية التى كانت مصرة على القيام بعمليات التطهير العرقى.

ووفقا للمبادئ الدولية، فان تقديم المساعدات الانسانية عن طريق الهيئات الدولية لابد أن يتم بناء على طلب من الحكومات أو السلطة المسيطرة على المنطقة، أو بناء على اتفاق معها «انظر مقال: التدخل الدولى وسيادة الدولة ومستقبل المجتمع الدولى بقلم ليونز وماستا ندونو فى المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، نوفمبر ١٩٩٣».

بيد انه لم يكن هناك مثل الاتفاق فى كل من حالتى الصومال والبوسنة.. وتعرضت جهود الاغاثة لاعتداءات صارخة وعمليات سطو ومعارضة من جانب السلطات فى حالة البوسنة، وعدم وجود حكومة ذات سلطة فى الصومال.

وهذه الحالات من انهيار السلطة السياسية والمدنية هى التى تجعلنا نتساءل عما اذا كان من حق المجتمع الدولى أن يتدخل كاستجابة لحالة معاناة الشعوب سواء بالاتفاق مع الحكومات أم بدون ذلك الاتفاق ؟..

وقد أشار الى مشكلة حق التدخل دى كويار السكرتير العام السابق للأمم المتحدة فى خطبة ألقاها فى جامعة بوردو فى عام ١٩٩١ حين قرر:

«لقد أخذ حق التدخل شكلا جديدا نتيجة الأحداث السياسية الأخيرة.. فنحن نشهد بوضوح تحولا قويا فى الرأى العام تجاه الاعتقاد بأن الدفاع عن المقهورين باسم الأخلاق يجب أن يسود وفقا لحدود معينة ومواثيق شرعية. ولكن ألا يؤدى بنا ذلك الى أن لانتذكر أحد المبادئ الرئيسية فى القانون

الدولي التي تتعارض مع ذلك الوضع تماما وهي «الالتزام بعدم التدخل في الشئون الداخلية للدول» ومن منطلق ادارك التعارض بين ضرورة التدخل والمبادئ السائدة في المجتمع الدولي نادي دي كويار جماعات القانون الدولي في العالم للمساعدة الى التوصل الى «مفهوم جديد يحقق التزاوج بين القانون والالتزامات الأخلاقية».

تفاعلات الصراع

من أهم الممارسات لحق التدخل في الفترة الأخيرة والتي فجرت مناقشات بالغة الحدة والعنف حول حدود حق التدخل، هو التحالف الدولي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية لاجبار العراق على الخروج من الكويت، بعد أن غزتها القوات المسلحة العراقية. ليس ذلك فقط بل بفرض سلسلة مترابطة ومعقدة من القرارات تلزم العراق بنزع أسلحته الصاروخية وتخضعه لبرنامج تفتيش ومراقبة، وتفرض عليه حصارا كاملا حتى ينفذ كل القرارات الدولية.

ما اصطلح عل تسميته في الأدبيات العربية بكارثة الخليج، هي التي أثارت كل المشكلات التي صاحبت إعمال حق التدخل بقيادة وسيطرة الولايات المتحدة الأمريكية على الدول الداخلة في التحالف الدولي. وقبل الحديث عن شرعية حق التدخل في حرب الخليج، ينبغي أن نتأمل السلوك السياسي لكل من العراق والكويت قبل اشتعال الحرب. فالقطران عربيان، وهما عضوان بجامعة الدول العربية، بما يتضمنه ذلك من الموافقة على المواثيق العربية المتعددة، والتي تنص على التعاون وتستبعد – كبديهية – عدوان بلد عربي على بلد آخر، وليس الوصول في العداوة الى درجة الغزو المسلح الذي يقوم به بلد عربي لبلد آخر، ليس ذلك فقط، بل محو الكيان القانوني للدولة المغزوة ذاتها، وإلحاقها بالدولة الغازية، كما حدث بالفعل،

حيث صدر قرار عراقى بالغاء دولة الكويت، وإلحاقها باعتبارها المحافظة التاسعة عشرة للعراق!.. ما نحتاج لتأمله ليس فقط الالتزامات القانونية التى تفرضها جامعة الدول العربية على أعضائها، بل بالاضافة الى ذلك، العلاقات الوثيقة التى كانت قائمة بين العراق والكويت. وبغض النظر عن تاريخ تلك العلاقات المعروف، وأبرزه مطالبة العراق فى لحظتين تاريخيتين بحقها فى الكويت، فى عهد نورى السعيد، وعبد الكريم قاسم، إلا أنه يمكن القول بأن الدعم الذى قدمه الكويت للعراق فى حربه ضد ايران كان دعما بالغ السخاء على المستوى المعنوى وعلى المستوى المادى على السواء ونحن لانريد أن نخوض هنا فى دوافع هذا الدعم، وهل من بينها صد الخطر الايرانى على الخليج، أو الخوف من القوة العسكرية المتصاعدة للعراق، فنحن أمام وقائع محددة أبرزها أن الكويت ساند العراق مساندة حقيقية فى حربه ضد ايران.. ومن هنا ظهر الانقلاب العراقى على الكويت وثورته العنيفة ضد سياساته البترولية بزعم انها تعمدت تخفيض أسعار النفط، وفى هذا اضرار متعمد بالعراق باعتباره أزمة عنيفة فاجأت القائمين على النظام العربى حكامه ومؤسساته كجامعة الدول العربية.

وليس هناك حتى الآن تفسير معقول لتصاعد الغضب العراقى ووصوله لذروته فى مؤتمر قمة بغداد والذى قال فيه الرئيس العراقى قولته الشهيرة: قطع الأعناق ولاقطع الأرزاق!.. يقول هذا حاكم دولة عربية زاخرة بالموارد الطبيعية والطاقات البشرية والمصادر النفطية، وهى التى بددت جميعا فى الحرب ضد ايران، والتى كان من الممكن تلافيها باتباع الوسائل الدبلوماسية. ويبدو غريبا السلوك العراقى للمراقبين لأنه اذا كان العراق كان فى غمار أزمة حادة قبيل الغزو العراقى للكويت الذى ظن مخططوه وهما أنه

سيحل كافة المشاكل، فماذا نقول اليوم عن العراق المحاصر حصارا دوليا شديدا، أدى في النهاية الى التدهور الحاد في نوعية حياة المواطن العراقي، بما لامجال لمقارنته بالوضع قبيل الغزو العراقي ؟

بعبارة أخرى، قبل أن نناقش حق التدخل الدولي في شئون الدول، علينا أن نحلل سلوك الدول ذاتها، من ناحية القيم التي تصدر عنها والاتجاهات التي تؤثر على سلوكها الدولي، والتي قد تكون هي ذاتها المبرر للتدخل الدولي في فترة لاحقة.

العراق كان مهووسا قبل الغزو بفكرة تزعم الدعوة للوحدة العربية، بعد غياب مصر عن الساحة عقب توقيعها لمعاهدة كامب ديفيد والمقاطعة العربية التي فرضت عليها في مؤتمر قمة بغداد الشهير. وفي سبيل ذلك مارست القيادة العراقية دورها باعتبارها قائدة العالم العربي، وظهر ذلك في تجليات سياسية وثقافية شتى، من أبرزها المهرجانات الشعرية التي كان يدعو لها الشعراء العرب من كل مكان في اطار محاولة بغداد الهيمنة على الحركة الثقافية العربية.

وأصيبت القيادة العراقية بنوع من تضخم الذات السياسية، جعلتها تتعامل مع الدول العربية من موقع الاستعلاء وخصوصا بعد الانتصار على ايران، هذا الانتصار الذي ساعدت على صنعه بالاضافة الى الدماء العراقية، جهود مصرية وعربية شتى، بالاضافة الى جهود دولية ظاهرة وخفية.. وربما ساعد القيادة العراقية على ذلك، أنها أنجزت انجازات كبيرة في مجال اختراق أسرار التكنولوجيا العسكرية الرفيعة، وإن كانت خابت خيبة كبيرة في استخدامها في حرب الخليج.

ومن هنا استنادا الى القوة العسكرية الفائقة، والتي تم بناؤها ـ في جزء منها ـ بأموال خليجية، مارس العراق سلوكه السياسي غير المشروع ضد

الكويت، مما شكل الأرضية اللازمة لإعمال حق التدخل، والذى مارسته الولايات المتحدة الأمريكية باقتدار، يكشف عن ذلك قدرتها على ضم جيوش عربية لقوات التحالف.. انتهت الحرب وهزمت العراق، غير أن ماتلا ذلك من فصول، وأهمها العقوبات التى فرضت على العراق، هى الأسباب الحقيقية الكامنة وراء التوتر الراهن الذى نشهده الآن فى منطقة الخليج بعد التحركات التهديدية للقوات المسلحة العراقية، وعقب التصريحات السياسية العراقية الغاضبة، والتى تدعو الى فض الحصار.

سيكلوجية الحصار

التدخل الدولى فى صورة القرارات التى أصدرها مجلس الأمن ضد العراق، ولشل حركته العسكرية، وتدمير بنيته التحتية التكنولوجية، والتى تجعله قادرا على انتاج أسلحة الدمار الشامل، أثارت عديدا من التعليقات والانتقادات سواء من داخل الدوائر الغربية ذاتها، أو فى بلاد العالم الثالث، وعلى وجه الخصوص فى العالم العربى.

الملاحظة الأولى: ان هذه من المرات القليلة التى يصدر فيها مجلس الأمن مثل هذه المجموعة المتشابكة من القرارات ضد بلد واحد، ويفرض الحصار عليه، ويمارس ضده كل صور العقوبات باسم الشرعية الدولية.

والتساؤل هنا لماذا لم تطبق هذه الشرعية الدولية الصارمة التى تهيمن على ممارستها الولايات المتحدة الأمريكية ضد اسرائيل التى مارست من الجرائم ضد الانسانية مالا يحصى ضد الشعب الفلسطينى..؟

ولماذا تخاذلت هذه الشرعية الدولية و مازالت أمام العدوان الصربى الذى يمارس كل يوم سياسات التطهير العرقى بغير عقاب واضح؟

وخلاصة هذه النقطة أن هناك ازدواجية فى تطبيق الشرعية الدولية، بمعنى انها تطبق بشكل انتقائى، ويكشف عن هذا بكل وضوح استماتة الولايات المتحدة الأمريكية فى مجلس الأمن حتى لايصدر قرارا بادانة اسرائيل عقب مذبحة الحرم الابراهيمى..؟

. والملاحظة الثانية تتعلق «بشرعية» الشرعية الدولية ان صح التعبير، حين يخلط بين عقاب نظام سياسى تمثله قيادة سياسية انحرفت فى سلوكها عن مبادئ ومعايير القانون الدولى، وعقاب الشعب ذاته!!

ينطبق ذلك بوضوح على القرارات التى صدرت ضد العراق، وعلى الحصار الذى فرض عليه، فالذى يعانى فى الواقع معاناة انسانية لاتحتمل، هو الشعب العراقى بكل فئاته، وهو غير مسئول على سبيل القطع عن مسلك قيادتهالسياسية..

لقد أدى هذا الحصار الطويل الى التدهور الحاد فى نوعية حياة المواطن العراقى. يحدث هذا فى الوقت الذى تشهد فيه تقارير الأمم المتحدة أن العراق تقدم كثيرا فى مجال الالتزام بتنفيذ قرارات مجلس الأمن فى مجال التفتيش على الأسلحة، بل وفى مجال اقامة نظام دائم للمراقبة.

مع التدهور الحاد فى معيشة المواطن العراقى، يزداد تآكل شرعية القيادة العراقية، التى فقدت كثيرا من المصداقية بعد ثبوت الخطأ الجسيم فى قرارتها الاستراتيجية الكبرى، وسواء كان ذلك فى الحرب ضد ايران التى كلفت الشعب العراقى الشقيق الملايين من الضحايا، أو فى قرار غزو الكويت والحاقه بالعراق. وحتى نستطيع أن نفهم سر التحركات العسكرية العراقية الأخيرة، لابد لنا أن نتأمل فى سيكلوجية الحصار.

الشعب العراقى محاصر، ليس نتيجة خطئه، وانما نتيجة لازمة للأخطاء المتراكمة والمتزايدة لقيادته السياسية، والقيادة السياسية محاصرة أيضا نتيجة

احساسها بأخطائها التاريخية والتي مهما حاولت الزعم بأنها انتصارات باهرة، فذلك لايمكن له أن يمحو حقيقة صورة العراق المدمر اليوم، والذى كان يوما ما نموذجا لبلد غنى بالموارد، لتم تنميته بصورة كانت جديرة بنقله نقلة حضارية كبرى، لو تمت في اطار من الحرية والديمقراطية.

لسان حال القيادة السياسية العراقية، «أنا الغريق فما خوفى من البلل».. لقد حاولت عبر جهود شتى في مجلس الأمن أن ينتهى الحصار، على أساس شهادة حسن السير والسلوك، والتى قدمتها فرق التفتيش الدولية، غير أن الولايات المتحدة الأمريكية أرادت خضوعا كاملا، وتسليما غير مشروط بكل القرارات.. واعترافا واضحا لالبس فيه بترسيم الحدود بين الكويت والعراق، كل ذلك قبل أن يتخذ أى اجراء لفض الحصار، أو حتى التخفيف من قيوده.

ولعل التحركات اليائسة للقيادة العراقية المحاصرة تطرح سؤالا ينبغي أن نفكر في اجابة عقلانية له. هل من مصلحة المجتمع الدولى ادامة الحصار على العراق بكل قيوده الثقيلة كما هى؟.. أم أنه من الأفضل تخفيف بعض القيود، واتاحة هامش نسبى لحرية الحركة أمام القيادة السياسية العراقية، بما يسمح لها من جانب باسترداد جزء من شرعيتها السياسية المنهارة في مواجهة الشعب العراقي، وفي نفس الوقت اتاحة الفرصة لها للقبول بالقرارات التى تعتبرها مجحفة بحق العراق ومن أهمها ترسيم الحدود..؟

لقد أثبتت الخبرة التاريخية في مجال العلاقات الدولية، ان المغالاة التى يمارسها المنتصر في فرض شروطه على المنهزم من شأنها أن تولد أحقادا تاريخية، قد تترجم الى أعمال انتقامية ولو بعد عقود وعقود.

ما نريد أن نشير اليه، هو أن الكويت والعراق سيظلان جارين الى الأبد..

وحقيقة هذا الجوار تستدعي من القيادة السياسية في كلا البلدين سياسة جسورة، تبتعد تماما عن منطق الكراهية والسياسات الانتقامية.. ومن ناحية أخرى، فاذا كان قد أمكن في الحقبة الراهنة ضمان أمن الكويت بمظلة غربية، فمن الذى يضمن أن هذه المظلة ستظل متوافرة على الدوام، وجاهزة تحت الطلب؟

وعلينا أن نتأمل فى كم ونوع التكاليف السياسية والعسكرية والمالية التى ولدتها حركات عسكرية محدودة للحشود العراقية، ألم يكن من الأفضل انتهاج سياسة دولية أكثر عقلانية، وسياسة عربية أكثر رشدا، تدفع بالعراق والكويت الى الالتقاء فى منتصف الطريق؟

سيكلوجية الحصار يمكن أن تؤدى الى كوارث لايمكن التنبؤ بمدى فداحتها، فلماذا لايبحث مجلس الأمن بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية عن سياسة أخرى أكثر مرونة، تجعل العراق يعود مرة أخرى الى المجتمع الدولى فى ضوء احترامه لقواعد ومعايير المجتمع الدولى، مما يسمح له بالالتقاء مرة أخرى مع الكويت فى ظل سياسة عربية جديدة، تقوم على صيغة شاملة للأمن القومى العربى، تضع فى اعتبارها المتغيرات الكبرى التى حدثت فى العالم وفى منطقة الشرق الأوسط؟

ان هناك عالما جديدا يتشكل تحت أبصارنا.. فمجتمع كونى بازغ تظن القوى المهيمنة عليه انها يمكن أن تعيد انتاج نظام الهيمنة القديم بغير أن تعاقب على ذلك، وشرق أوسط يبرز من ركام الخراب والحروب، تظن اسرائيل انها بعبقريتها الفذة تستطيع أن تكون هى موزعة الأدوار، وضابطة الايقاع.. وعلى ذلك أمامنا معركتان لا معركة واحدة: صياغة مجتمع كونى عادل، واقامة السلام فى الشرق الأوسط على أساس التكافؤ والندية وليس على قاعدة الهيمنة والاستغلال...

(٦٤)

إغتيال العقل !

المحاولة الآثمة التي جرت لاغتيال نجيب محفوظ ليست مجرد حادث اجرامي يكشف عن خسة من خططوا له، وجهالة من قاموا بتنفيذه، وانما هو دليل قاطع على خطورة التيارات الفكرية المتطرفة التي تختفي وراء ستار الدين، وتدعي أن أنصارها ينطقون باسمه، ولايقل عنها خطورة هؤلاء الذين يسعون علانية بيننا يكتبون وينشرون في صحفنا ومجلاتنا، ويصيحون في مختلف المؤتمرات داعين للجهاد تارة، وللنضال ضد الظلم والاستبداد تارة أخرى، هكذا بطريقة مجهلة، من شأنها تشجيع الشباب على الدخول مباشرة في دائرة الارهاب، الذين سرعان ما يصبحون وقودا له في اطار جهود الدولة والمجتمع المدني لاجتثاثه من جذوره.

هذه التيارات المتطرفة لم تبدأ مسلسل العنف والارهاب باستخدام السلاح، ولكنها شرعت أولا كتمهيد أساسي لذلك في عملية «غسيل مخ» منظمة بطريقة منهجية، موجهة للأنصار للانضمام الى الحركات الارهابية، لكي تعد الفرد لتبني مجموعة من المبادئ والأفكار وترددها في

* الاحد: ٢٣ / ١٠ / ١٩٩٤.

كل حين، تصبح دستورا يحكم سلوكه ويغير مجرى حياته، ويجعله يأتمر بصورة آلية بأوامر من يطلق عليهم «الأمراء» الذين يجب لهم السمع والطاعة. ولعل السؤال الذى ينبغى طرحه هنا: وهل كانت الساحة الفكرية خالية أمامهم، مما جعلهم يصولون ويجولون، ويجندون الأنصار، وأين كانت باقى القوى السياسية والتيارات الفكرية؟.. الاجابة فى تقديرنا تكمن فى أمرين: صراع الأنظمة السياسية، واحتجاب العقل النقدى.

صراع الأنظمة السياسية

تعرضت مصر فى فترة قصيرة نسبيا، بالمعنى التاريخى للكلمة، الى صراع حاد بين الأنظمة السياسية، بدأ بشكل محدد منذ ثورة يوليو ١٩٥٢.. لقد كانت الثورة بمعتقداتها واتجاهاتها وأساليب عملها انقلابا كاملا على النظام الليبرالى الذى سبقها. وإذا اعتبرنا أن هذا النظام شهد تقنينا رسميا له منذ صدور دستور عام ١٩٢٣ فمعنى ذلك أنه عاش حوالى تسعة وعشرين عاما متصلة. ولاينبغى أن ننسى أن مصر كانت خاضعة للاحتلال الانجليزى فى ذلك الوقت، وان النظام السياسى كان ملكية دستورية، ومعنى ذلك وجود ملك على رأس البلاد يملك ولا يحكم كما كان الدستور يقرر، بالاضافة الى وجود تعددية سياسية، تمثلت فى وجود أحزاب سياسية مختلفة، تتصارع للوصول الى السلطة عبر انتخابات دورية.

واذا نظرنا لهذه التجربة الهامة فى تاريخ مصر، لوجدنا أنها كانت فى الواقع تقوم على ركيزتين: الحرية الاقتصادية والسياسية (وان كانت محدودة بحدود تدخل قوات الاحتلال وهيمنة بريطانيا العظمى) وشيوع تجليات العقل النقدى فى كل مجالات الفكر.

شهدت هذه الفترة تبلور مفهوم الحزب السياسى، وتمايز كل حزب عن الآخر فى ضوء القضايا الاجتماعية والاقتصادية التى يدافع عنها، ومدى

جماهيرية كل حزب، ونوعية النخب السياسية من زاوية انتماءاتها الطبقية وتأثيرها على خيارات أعضائها السياسية بالاضافة الى الموقف من القضية الوطنية التى كانت تشغل الوعى المصرى كله، وهى كيفية تخليص البلاد من الاحتلال الانجليزى، واستخلاص استقلال مصر كاملا وغير منقوص.

فى هذه الفترة بالذات تبلورت بوضوح شديد المشكلة الاجتماعية ونعنى بها ظهور الفجوة الكبيرة بين من يملكون وبين من لا يملكون فى ريف مصر وحضرها، وهى المشكلة التى دار الصراع الحزبى والسياسى حول أنسب الحلول لمواجهتها، والتى تراوحت بين الاصلاحية المتطرفة التى تشبثت بالنظام القديم، ولم ترد ادخال سوى تغييرات طفيفة على البنية الاقتصادية والاجتماعية، والراديكالية الثورية التى أرادت قلب النظام كله، واعادة توزيع الثروة على أسس أكثر عدالة. ويستطيع الدارس لهذه الفترة الخصبة من تاريخ مصر، أن يرصد عديدا من مشاريع الاصلاح الزراعى التى قدمت الى المجالس النيابية ورفضت جميعا من قبل النخبة السياسية الحاكمة الذين كان أغلبهم يمثلون كبار الملاك، بالاضافة الى عديد من خطط الاصلاح الاجتماعى والاقتصادى التى ربما كان خير من يعبر عن اتجاهاتها جماعة «النهضة القومية» والتى كان من زعمائها الدكتور إبراهيم بيومى مدكور، ومريت غالى، ومحمد زكى عبد القادر الذى جعل مجلته «الفصول» منبرا لها.

غير أنه بالاضافة الى هذه الممارسة السياسية النشيطة، والتى دارت حول القضية الوطنية والمشكلة الاجتماعية، دارت ممارسة فكرية ابداعية، لأنها عكست الصراع بين العقل النقدى الذى مثله مفكرون كبار مثل طه حسين وعلى عبد الرازق ومنصور فهمى وغيرهم، وبين العقل التقليدى الذى كان مصرا على التشبث بالتفسيرات القديمة للنصوص الدينية

والاجتهادات الفقهية، في تجاهل تام لمتغيرات العصر. وهكذا شهدنا معركتين كبيرتين كانت لهما دلالات بالغة، معركة كتاب الشعر الجاهلي لطه حسين، والتي كانت تأكيدا على الحرية الأكاديمية، وحق الباحث العلمي في الاجتهاد حتى لو شمل ذلك الكتب المقدسة والنصوص الدينية، والحكايات والأساطير التقليدية التي يتم توارثها جيلا بعد جيل بغير تفحص نقدي. أما المعركة الثانية ذات الدلالة فهي كتاب علي عبدالرازق الذي أثبت فيه أن الخلافة ليست من الأصول الاسلامية. ولا ينبغي أن ننسى أنه من العلامات الفارقة في هذا العصر نشأة الاخوان المسلمين عام ١٩٢٩ مشروعا بديلا للمشروع الليبرالي.

وجاءت ثورة يوليو ١٩٥٢ لتغير شكل الممارسة السياسية تغييرا جوهريا، وتؤثر على الممارسة الفكرية تأثيرا بالغا. ألغيت الأحزاب السياسية عام ١٩٥٤ وانفضت قياداتها وجماهيرها وخضعت البلاد لتجارب مختلفة تدور كلها حول التعبئة الشعبية في تنظيم سياسي واحد، لا يسمح فيه بالتعددية، ابتداء من هيئة التحرير ثم الاتحاد القومي وأخيرا الاتحاد الاشتراكي. ولم تعد القضية الوطنية هي محور الاهتمام بعد جلاء القوات الانجليزية المحتلة عام ١٩٥٤، بقدر ما أصبحت مواجهة المشكلة الاجتماعية هي الأساس تحت شعار التنمية الاقتصادية،بالإضافة الى قيادة الدعوة الى الوحدة العربية.

ولاشك ان فلسفة التنظيم السياسي الواحد، ومنع التعددية السياسية، أدت الى سيادة الاتجاهات الأحادية في ممارسات العقل السياسي المصري، الذي حرم في هذه الفترة، من مناقشة الخيارات المختلفة، واضعا في الاعتبار القيود

المتعددة العلنية وغير العلنية على ممارسة حرية الاجتهاد السياسي، سواء بالنسبة للقضايا الداخلية أو فيما يتعلق بالسياسة الخارجية.

ولاشك أن هذا المناخ السياسي الذى كان أحدى سماته ايجاد التوازن بين اليمين واليسار فى مؤسسات الدولة الثقافية، قد ترك آثاره على الممارسة الفكرية، فلم نشهد فى الفترة من ١٩٥٢ حتى ١٩٧٠ محاولات فكرية جسورة تعبر عن حيوية العقل المصرى فى ارتياد المناطق المحظورة، وتناول المشكلات الشائكة، التى تتعلق بتطوير القوى الابداعية فى البلاد وانتشال الجماهير من أسر الخرافة والفكر الدينى التقليدى ودفعها الى آفاق الحداثة والابداع.

وحين تغير النظام وجاءت الحقبة الساداتية بكل توجهاتها السياسية والاقتصادية، والتى قامت على أساس التعددية السياسية المقيدة والانفتاح الاقتصادى، أصبحت الساحة المصرية السياسية والفكرية أشبه بسوق كبيرة تسودها الفوضى، مما أتاح لكل أصحاب الغرائز المكبوتة، سياسية كانت أو فكرية، أن تعبر عن نفسها. وكما سادت الفوضى الاقتصادية حين كان الانفتاح الاقتصادى فى بداياته «سداح مداح» بتعبير أحمد بهاء الدين، فان الغوغائية السياسية ذات الماضى العريق منذ العهد الليبرالى قد أطلت بوجهها القبيح مرة أخرى، وهكذا شهدنا زعمات سياسية وهمية، يتعالى صوتها باعتبارها هى التى ستخلص البلاد من كل أزماتها، كما راقبنا ـ بسلبية تامة فى كثير من الأحيان ـ ظهور واتساع الحركات الاسلامية المعتدلة، والتى رفعت شعارها الشهير «الاسلام هو الحل» تصاحبها الحركات الاسلامية المتطرفة والتى رفعت المدفع وألقت بالقنبلة ليس ضد السلطة ورموزها فقط،

ولكن ضد كل أفراد الشعب، بزعم أنهم يمارسون الجهاد ضد الدولة الظالمة!

انشغلت الأحزاب السياسية بنقد سياسات النظام، ومارست جرائد أحزاب المعارضة في كثير من الأحيان الغوغائية السياسية، ومارس بعضها بطريقة انتهازية فجة الدفاع عن الارهاب والارهابيين، ولم ينج من هذا بعض الأقلام المرائية في الصحافة القومية، في الوقت الذى احتجب فيه العقل النقدى أمام هجمات العقل البدائي الذى يؤمن بالخرافة ويروج للأسطورة باعتبارها أساسا لتأسيس المجتمع الصالح الجديد!

احتجاب العقل النقدى

ليس لدينا شك في أن أحد الأسباب الحقيقية لمحاولة اغتيال العقل المصرى عن طريق نشر الفكر المتطرف المتخلف، واعتماد العنف الدموى وسيلة للتغيير الاجتماعي، هو احتجاب العقل النقدى.

ونعنى بذلك على وجه التحديد، ان اللبنات الأولى التى وضعها رواد النهضة في مصر، لم تجد من يبنى على أساسها مؤسسات راسخة، تقوم على حماية حرية الفكر من كل عدوان، في مواجهة المؤسسات التقليدية التى تعيش للدفاع عن كل ما هو موروث ومتخلف، وبغض النظر عن مفارقته لروح العصر. وأخطر من هذا كله عدوان هذه المؤسسات على حرية التفكير والبحث بغير سند من الدستور والقانون، ومحاولتها فرض الرقابة الفكرية على الابداع، ومطالبتها بمصادرة الكتب التى لاتتفق مع هواها، مما يعكس موقفا بالغ الخطورة على حق العقل النقدى في التعرض لكافة الموضوعات في ضوء تقاليد البحث العلمي، ومعاييره الأكاديمية الصارمة.

ويمكن القول بأن جماعات الفكر الديني المتطرف قد استفادت من جهود المؤسسات الدينية التقليدية من ناحية، ومن سلبية قواعد وممثلي التفكير النقدى من ناحية أخرى.

ذلك أن المؤسسات الدينية التقليدية قانعة بأداء دورها التقليدى في الوقوف سدا منيعا ضد الاجتهاد الفقهي الحقيقي، وهي معزولة عن الجماهير، ولاتتصل بها إلا من خلال خطاب ديني شكلي في المناسبات الدينية أما الجماعات المتطرفة فقد استطاعت نتيجة سلسلة من القراءات المشوهة للاسلام أن تنتج نصوصا معتمدة على النص الرئيسي «معالم على الطريق» لسيد قطب، لكي تنشر دعوتها، وتجند لها الأنصار من الأميين وأنصاف المتعلمين بل والمتعلمين، الذين لم يستطع النظام التعليمي المصرى أن يدعم في عقولهم ملكات التفكير النقدى. وسرعان ما تحولت هذه الجماعات الى العنف المنظم، والى الارهاب العشوائي. ولم تعدم هذه الجماعات أنصارا لها داخل المؤسسات الاعلامية ذاتها، وهكذا شهدنا أقلاما تدافع عن سلوكها، وتبرر تصرفاتها، وتتحدث عن العنف والعنف المضاد، وتصف من يحكم عليهم بأحكام صدرت وفقا لمبدأ سيادة القانون ضد الارهابيين من القتلة والمجرمين، بأنهم شهداء!

غير أن الصلة العضوية بين بعض الأصوات الاسلامية التي تصف نفسها بأنها معتدلة وبين التطرف والارهاب ليست في حاجة الى الاثبات، لأن تحليل خطاب هذه الأصوات ورصد مواقفها، يدل بلا أدنى شك، على أنهم يلعبون لحساب هذه الجماعات دور المبرر، لأنهم يحلمون وهما بقلب النظام الراهن ومقدم النظام الاسلامي الذى سيعيد الفردوس المفقود، وحيث سيكونون هم في صدراته منظرين وفقهاء للأمراء الجدد!

ولابد لنا أن نرصد ظاهرة تبلورت أخيرا، وهى اتفاق فكر بعض ممثلى المؤسسات الدينية التقليدية مع فكر الجماعات المتطرفة فى كثير من الموضوعات الأساسية كما يظهر ذلك من بعض الفتاوى وبعض بياناتها الرسمية. غير أن كل ذلك لايعفى قواعد التفكير النقدى فى البلاد من مسئوليتها عن احتجاب العقل النقدى. ولاشك أن الجامعة المصرية كانت تاريخيا هى معقل الفكر النقدى، بحكم أن الحرية الأكاديمية هى التى تضمن ممارسة التفكير الحر الابداعى بغير قيود إلا قيود أخلاقيات البحث العلمى وتقاليده ومعاييره. غير أن الجامعة المصرية ـ لأسباب متعددة لا مجال هنا للخوض فيها ـ وبعدما تحولت لتصبح جامعة الأعداد الكبيرة، انسحبت من مجال تدعيم قواعد التفكير النقدى، بعد أن غزتها مجموعات من الأساتذة ممن يميلون الى الاتباع، ويبتعدون عن الابداع عجزا أو انحيازا لأفكار محافظة.

كما ان وسائل الاعلام، بكل تأثيرها على تشكيل العقل المصرى المعاصر، استقالت من أداء وظائفها الفكرية، وأخلت الطريق أمام مهمة الترفيه، بل انها فى كثير من الأحيان تلعب دورا ايجابيا بارزا فى تزييف الوعى.

واذا انتقلنا الى المثقفين الأفراد، الذين يكافحون فى العراء بغير سند من مؤسسة هنا أو هناك، فسنجد أن محنتهم تظهر فى عدم ادراكهم الكامل لخطورة تشتتهم، وأهمية انتظامهم فى مؤسسات ينشئونها هم بأنفسهم، لكى يصوغوا من المشاريع الفكرية على اختلاف أنماطها، ما يمثل الدفاع ضد كل محاولات اغتيال العقل المصرى بواسطة تيارات الاسلام السياسى

التى تعادى الحداثة وكل منجزاتها، ليس ذلك فقط ولكن لكى تبدع المشروع الحضارى الجديد بمصر بكل تراثها العريق فى النهضة الحديثة.

ان السكين التى طعن بها الارهابى نجيب محفوظ، لم تكن موجهة له فقط، ولكنها كانت موجهة لعقل مصر لاغتياله، باعتبار أن نجيب محفوظ هو المثل البارز للعقل المصرى الأصيل المتفتح على العالم.. والذى يؤمن بالعقلانية وبالعلم وبالحرية ويكافح من أجل الدفاع عن الكرامة الانسانية..

(٦٥)

دفاعا عن المصلحة القومية !

مراكز التفكير الاستراتيجى منتشرة فى مختلف أنحاء العالم المتقدم، ولكنها نادرة فى الوطن العربى، بالرغم من أهميتها القصوى فى ترشيد صانع القرار، وفى رفع الوعى العام بأهمية التفكير العقلانى فى مجال الاختيار بين البدائل، وانتقاء أفضل الحلول لحل المشكلات. وقد كانت مصر رائدة فى انشاء مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بجريدة «الأهرام» عام ١٩٦٨ وهو المركز الذى يحتفل هذه الأيام بيوبيله الفضى، وقد أتيح لى أن أدير هذا المركز لفترة امتدت تسعة عشر عاما كاملة من ١٩٧٥ حتى ١٩٩٤:

ويمكننى التأكيد أن تدعيم المركز وترسيخ قواعد التفكير الاستراتيجى، والذى كشف عنه اصدارنا للتقرير الاستراتيجى العربى منذ عام ١٩٨٥ وحتى الآن كان مغامرة فكرية كبرى تستحق أن نقف أمامها لتحليلها بصورة علمية.

---

* الأحد: ٣٠ / ١٠ / ١٩٩٤.

وقد سبق لعالم السياسة الأمريكى رايموند بيكر أن تعرض لتحليل تجربة المركز بالتفصيل فى كتابه «السادات وما بعده» فى فصل جعل عنوانه «دفاعا عن المصلحة القومية» معتبرا أنه فى هذه العبارة تلخيص دقيق للمهمة التى نذر المركز نفسه للقيام بها، وذلك بناء على تحليله لانتاج المركز العلمى من بحوث السياسة الدولية التى يصدرها المركز.

وليس فى هذه العبارة أى مبالغة فى الواقع. ذلك أننا ونحن نصيغ نسق القيم الذى ستنهض بحوث المركز على اساسه، لم نعتبره مجرد مركز بحوث مصرى، مهمته مساندة صانع القرار فى اتخاذ قراره من خلال تقديم البدائل المدروسة، بقدر ما اعتبرناه مركزا عربيا استراتيجيا، تتمثل مهمته ـ بالاضافة الى المهمة الأولى ـ فى الدفاع عن القضايا القومية العربية من خلال البحث العلمى بكل تقاليده الأكاديمية الصارمة. لقد جاد انشاء المركز عام ١٩٦٨ كرد فعل مباشر للهزيمة العربية عام ١٩٦٧، وتبلور فى أهمية دراسة العدو الاسرائيلى دراسة علمية، وفى تحليل القضية الفلسطينية بصورة شاملة، ولذلك كان الاسم الأول له هو مركز البحوث والدراسات الصهيونية والفلسطينية. ولكن سرعان ما تبين ان هذا الاسم من شأنه أن يضيق من منظور البحث، وهكذا بعد عامين تحول ليصبح مركزا شاملا للدراسات السياسية والاستراتيجية.

ولقد كنا فى هذه السنوات الأولى وأعنى سنوات التأسيس، وتحت ضغط الهزيمة، موزعى المشاعر بين الغضب العارم من الهزيمة التى أحسسنا بمدى التقصير فى حدوثها، وبين الرغبة فى التصدى العلمى للحملة النفسية الشرسة التى قادتها اسرائيل، وروجت لها من خلال بحوث علمية مدعاة، لتشويه الشخصية العربية، مستفيدة فى ذلك بترسانة الفكر

الغربي المتعصب، الزاخرة بالبحوث والمقالات الاستشراقية والتي تشوه صورة العرب تاريخا وثقافة وحضارة. كانت مهمتنا الأولى الدفاع عن الذات القومية من ناحية، والدراسة العلمية لاسرائيل من مختلف الجوانب من ناحية أخرى.

لقد حاولنا في هذه السنوات أن نحقق المعادلة الصعبة بين الالتزام القومى العربى والموضوعية العلمية، والرؤية النقدية للذات وللآخر، وما أشقها من مهمة قام بها جيل رائد من الأساتذة والباحثين استطعنا ضمهم في فريق بحثي واحد، وكانوا أول من تخصص في دراسة المجتمع الاسرائيلي في مصر.

الشخصية العربية

في الوقت الذى تفرغ فيه أعضاء هذا الفريق لتشريح المجتمع الاسرائيلى ابتداء من عقيدته الصهيونية العنصرية حتى وحداته الاجتماعية الأساسية ممثلة في الكيبوتز، تصديت للدفاع عن الشخصية العربية، وتفرغت لمدة عامين لكى أنجز كتاب «الشخصية العربية بين مفهوم الذات وصورة الآخر» والذى نشره المركز عام ١٩٧٣ وصدرت له من بعد أربع طبعات أخرها هذا العام. لم أشأ أن أقوم بدفاع عاطفى عن الشخصية العربية، وانما عمدت الى تأصيل مفهوم الشخصية القومية كما يستخدم في علم النفس الاجتماعي، واخترت مفهوم الشخصية الاجتماعية كما صاغه عالم النفس الأمريكى المعروف ايريك فروم، لكى أقيم تحليلاتى على أساسه، ثم أخضعت المقولات الاسرائيلية عن الشخصية العربية الى نقد علمى صارم، وخصوصا دراسة شهيرة للأكاديمى الاسرائيلى الجنرال هاركابى والذى كان مديرا للمخابرات الاسرائيلية قبل أن يتفرغ للبحث والتدريس في الجامعة. مقالة هاركابى «لماذا هزم العرب في حرب الستة أيام» كانت أشبه بالطلعة النافذة الموجهة الى الشخصية العربية، لأنه قدم تحليلا سوسيولوجيا

لكى يثبت أن العرب فرديون بالطبيعة، وانهم عاجزون عن المبادأة، وانهم مدربون على الكذب فى كل المواقف، وهم بالتالى يمثلون شعوبا كسولة عاجزة عن الانجاز!

لم تكن دراسة هاركابى مجرد دراسة علمية منشورة فى مجلة أمريكية معروفة هى «اوربس» بقدر ماكانت الحلقة الأساسية فى حملة الحرب النفسية الموجهة ضد العرب، لنشر اليأس والقنوط بين صفوفهم من امكانية التصدى للاحتلال الاسرائيلى، ولاقناع الرأى العام الغربى أن هؤلاء العرب مجرد شعوب خاملة ميئوس منها، وليس على الغرب أن يقلق من ردود فعلها، ومن ثم فان السياسة الغربية والأمريكية أساسا يمكن فى تنسيقها مع السياسة الاسرائيلية ان تهيمن على المستقبل العربى الى الأبد، بما يتضمنه ذلك من السيطرة على منابع النفط وضمان تدفقها، والاستيطان الاسرائيلى الدائم فى الأراضى العربية التى احتلتها اسرائيل عقب هزيمة حرب يونيو عام ١٩٦٧ . وكانت المهمة صعبة فى القيام بهذا البحث المضاد ـ ان صح التعبير ـ دفاعا عن الشخصية القومية من جانب، ولكن بحثا فى سلبياتها من جانب آخر بكل تجرد وموضوعية، لأن الهدف كان واضحا امام أعيننا، وهو كيف نضمد جراح الهزيمة النفسية، وكيف نعد الشعب العربى لحرب التحرير ضد اسرائيل ؟.. لم تكن مهمتنا علمية خالصة، ولكنها أيضا كانت تعبوية، هدفها الواضح والصريح تثبيت اليقين فى قدراتنا كعرب، والتدليل على أننا لم نصبح جثة هامدة بعد الهزيمة، كما سبق للكاتب الاسرائيلى شاؤول فريدلاندر أن قرر بكل اطمئنان فى كتابة الشهير «تأملات حول مستقبل اسرائيل» الذى نشره بعد الهزيمة. ولقد كانت حرب أكتوبر المجيدة عام ١٩٧٣ شفاء لصدورنا، وبرهانا على صدق

تحليلاتنا العلمية التى لم تأت من فراغ، ولكنها قامت على أساس المنهج التاريخى والدراسة المقارنة، والتحليل النفسى الاجتماعى للشخصية العربية. هذه الحرب التى قامت على أساس التنسيق الدقيق بين مصر وسوريا، لتنسف المقولة الاسرائيلية الخاصة بالفردية وعدم القدرة على التعاون الخلاق، وتجلى فيها الدعم العربى من قبل الدول العربية التى ليست على خط المواجهة وفى مقدمتها المملكة العربية السعودية بقيادة الملك فيصل رحمه الله، والذى استخدم سلاح النفط العربى بكل جسارة لأول مرة فى التاريخ العربى الحديث، مما أحدث زلزالا حقيقيا فى أوساط النفط العالمية، وفى صفوف الدول الغربية الكبرى.

لقد كان عبور خط بارليف معجزة عسكرية فى ذاته، ولكنه عكس اقدام المحارب المصرى، كما كان تقدم الجيش السورى فى الجولان اعلان عن صلابة المقاتل العربى. الحرب كلها كانت قطعا حاسما لسلسلة حتمية الهزيمة، التى أرادتها اسرائيل والقوى الغربية أبدية.

الرؤية الاستراتيجية العربية

انتهت حرب أكتوبر وتبعتها تطورات سياسية كبرى، كان أهمها ابرام اتفاقية كامب ديفيد، وتوقيع المعاهدة المصرية ـ الاسرائيلية، والتى فتحت طريق التسويات السليمة الذى احتدم الجدل حوله، تحت شعار الأرض فى مقابل لسلام.

جرت فى النهر العربى مياه كثيرة، بعد كامب ديفيد والمقاطعة العربية لمصر.. غير أن التحولات فى الوطن العربى، وخصوصا المحاولات التى بدأتها مصر لترويض العدوانية الاسرائيلية من خلال المفاوضات بعد أن كسرت

شوكتها في حرب أكتوبر، دعتنا في مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية الى أن نقدم على مغامرة فكرية كبرى وهى القرار الخاص باصدار تقرير استراتيجي عربى سنويا وذلك عام ١٩٨٥. كان احساسنا أننا قد تزودنا بالخبرة اللازمة بعد أن أصدرنا حوالي مائة وخمسين كتابا في مختلف الموضوعات التي تتعلق باسرائيل وبالوطن العربى وبالمشكلات الاستراتيجية المتنوعة. ولكننا كنا نفتقر الى تقرير استراتيجي سنوى يعبر عن رؤية عربية بصيرة للنظام الدولي والنظام الاقليمي العربي والمجتمع المصرى. وأذكر انني حين عرضت الفكرة على مجلس خبراء المركز وكان يضم في هذا الوقت مجموعة من خيرة أساتذة وخبراء العلوم السياسية والاقتصادية، أن الدهشة تملكتهم، على أساس من عدم اليقين على قدرة المركز على اصدار تقرير سنوى متميز، يجمع بين التوثيق والتحليل والنقد في آن واحد، ويكون على مستوى التقارير الاستراتيجية التي تصدر من لندن وباريس وتل أبيب. غير أن المهمة الأصعب كانت هي الاستقرار على منهجية عملية تكفل انجاز العمل في التوقيت المناسب وبالدقة العلمية المطلوبة وبالشمول الفكرى المأمول. واستطعنا من خلال فترة اعداد طويلة أن نستقر على هذه المنهجية التي اقترحتها بعد تأمل طويل، وهكذا صدر التقرير الاستراتيجي العربى عام ١٩٨٥ ليخرج منه حتى الآن تسعة أعداد، والذى أصبح مرجعا عربيا أساسيا لصانعي القرار والأساتذة والباحثين ولعموم القراء، بالاضافة الى أنه أصبح مرجعا عالميا، لأنه الوحيد الذى يتضمن رؤية استراتيجية عربية، تضع في اعتبارها كافة الأفكار المطروحة على الساحة العالمية قبل أن تتخذ منها موقفا نقديا.

استقر التقرير الاستراتيجي العربى في المكتبة العربية، وأصبح تقليدا سنويا أن يعقد مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة مؤتمرا يستمر

لمدة يومين للمناقشة النقدية لكل جوانب التقرير يقوم بها مجموعة مختارة من الأساتذة والمتخصصين. وكان آخرها المؤتمر الذى انعقد الأسبوع الماضي والذى دعيت فيه لألقى المحاضرة الختامية عن «مستقبل الدراسات الاستراتيجية» وأصبح هذا المؤتمر النقدى مدرسة في ذاته، يحضرها شيوخ الباحثين وكبار المثقفين بالاضافة الى جموع الشباب من الطلبة والباحثين الذين يسعون الى أن يكون لهم مكان فى مسيرة البحث العلمى الحافلة بمختلف الأجيال.

حوار الأجيال

لم يتصد المركز فقط للمشكلات الاستراتيجية لبحثها وتحليلها ونشر التقارير عنها سواء في سلسلة كتبه، أو فى التقرير الاستراتيجى العربى السنوى، أو فى السلسلة التى أصدرها بعنوان «أوراق استراتيجية» والموجهة لصانعى القرار، ولكنه اهتم اهتماما خاصا بتربية كوادر البحث العلمي وفقا لخطة محكمة. يضم المركز الآن أربعة أجيال، ويعرف من أتيحت لهم فرصة ادارة مراكز الأبحاث من الخبراء والباحثين، أن تربية الأجيال الجديدة على قيم وتقاليد البحث العلمي تكاد أن تكون أشق المهام جميعا.

ذلك لأن المسألة لا تتعلق فقط بتعليمهم أصول البحث العلمى، أو بتدعيم ملكاتهم النقدية، ولكنها تتعلق فى المقام الأول بكيف يمكن تشكيل فريق بحثي متجانس من باحثين ينتمون الى أجيال مختلفة، بما يتضمنه ذلك من اختلاف رؤى العالم التى يصدرون عنها، وتعدد الأيديولوجيات السياسية التي يتبنونها.. كيف يمكن الفصل بين العلم بكل تقاليده الصارمة ومتطلباته الموضوعية الدقيقة، وبين الأيديولوجيا بكل حرارتها وما تحدثه لدى معتنقيها من شرارة فكرية قد تجعلهم يحيدون عن

الموضوعية، ويذهبون بعيدا مع الهوى؟.. هذه مشكلة احتاجت سنوات من التدريب والمران، الى أن استقرت القيمة وترسخ التقليد، وأصبح الباحث قديرا على كبح جماح نفسه، وهو يحلل مختلف المشكلات، خاضعا لتقاليد البحث العلمي.. لم تكن المسيرة هادئة كما قد يظن البعض، بل أن الخلاف كثيرا ماكان يحتدم ليس فقط بين ممثلى الأجيال المختلفة، ولكن بين أصحاب الرؤى السياسية المتضاربة.

ولكن بالرغم من ذلك فقد كانت هناك امكانية لحل هذه الخلافات لأننا كنا نعيش فى عالم يتسم بقدر كبير من الثبات النسبي. هناك الغرب الرأسمالي يقابله الشرق الشيوعي وعلى الأطراف هناك العالم الثالث بكل مشاكله. الصراع الأيديولوجي كان على أشده، والدول الغربية تحاول بسط هيمنتها على العالم من خلال الهجوم الدائم على الاتحاد السوفيتي لتقليص نفوذه، واسرائيل تقف بمشروعها التوسعي ضد الدول العربية والمعركة مستمرة. الخريطة بكل تعقيداتها كانت واضحة المعالم الى حد كبير. ولكن الآن وبعد أن شهد العالم عام ١٩٨٩ أكبر انقلاب فى القرن العشرين، اختلت الموازين، وأصبحنا نمر فى مرحلة فى العلاقات الدولية تتسم بالسيولة. أما فى الوطن العربي فقطار التسوية السلمية يشق طريقه ويتقدم، ولم يبق سوى سوريا ولبنان. عالم جديد يتشكل، وشرق أوسط يعلو صوته كتنظيم يطمح الى أن يحل محل النظام الأقليمى العربي، وصيحات الاقتصاد الحر والسوق تملأ الأسماع، وكلمات مثل الاشتراكية تذوى، ودعوات الوحدة العربية تنحسر.

ترى كيف يتصدى الباحثون الاستراتيجيون العرب من مختلف الأجيال لهذه التحديات الجسيمة؟.. وكيف يشقون طريقهم حتى لو سلموا

بالمتغيرات دون أن يستسلموا لها؟.. مهمة لاتحتاج فقط الى قدر كبير من الابداع، ولكن الى طاقة ضخمة من الالتزام القومى بقضايا الأمة العربية.

وهكذا نعود مرة أخرى بعد ربع قرن لكى نواجه الاشكالية التى بدأنا بها وهى كيفية التوفيق بين العلم والقومية..؟

واذا كنا نؤمن بأن كل باحث علمى أصيل ينطلق عادة فى مسيرة البحث العلمى لتحقيق مشروع فكرى حدد ملامحه ورسم تضاريسه، فليس معنى ذلك عدم حساسيته للمتغيرات الدولية والاقليمية التى من شأنها أن تدخل تعديلات متعددة على رؤاه قد تكون يسيرة أو جسيمة حسب الأحوال. غير أن الزلزال الذى حدث العالم عام ١٩٨٩ لم يكن من نوع المتغيرات التى تدفع بالباحث الى مجرد مراجعة آرائه أو اعادة صياغة مواقفه، بل من شأنه لفرط عمقه أن يجعل الباحث الذى يتسم بالنزاهة الفكرية أن يراجع مجمل اطاره النظرى، ومن حق الباحث أن يعيد النظر فى هذا الاطار بشرط ألا يكون ذلك انقلابا فجائيا ليست له مقدمات، وضرورة ألا يكون ذلك تحقيقا لأغراض انتهازية.

ومن هنا يمكننا التأكيد أن الجيل الراهن للخبراء لابد لهم فى القريب أن يتصدوا لمهمة اعادة صياغة نسق القيم الذى يصدرون عنه، بشرط أن يعترفوا بفضل السابقين والا يحاول بعضهم انكار الدور الرائد، أو نسبته لأجيال مجهلة من الباحثين عبر الزمن.. فليست هناك آفة يصاب بها الباحث المحترم مثل آفة تزييف التاريخ!!!

(٦٦)

مصر والقرن الحادى والعشرون
هوامش على المتن

عقدت جمعية خريجى المعهد القومى للادارة العليا مؤتمرها السنوى فى الاسكندرية ـ كما هى عادتها كل عام ـ فى الأسبوع الماضى. وهى نموذج بارز لمؤسسات المجتمع المدنى التى استطاعت عبر أكثر من ثلاثين عاما ان تحافظ على تقاليدها، وان تفتح باب الحوار واسعا وعريضا حول أبرز مشكلات مصر المطروحة على الساحة..

والجمعية معروفة بانفتاحها الفكرى، اذ جرت العادة على دعوة متحدثين ومحاضرين ينتمون الى تيارات فكرية شتى لعرض رؤاهم على أعضاء المؤتمر الذى يضم نخبة من أبرز المديرين والقياديين وصانعى القرار الاداريين فى مصر وقد شرفت بالاشتراك محاضرا ومتحدثا اكثر من مرة فى هذا المؤتمر المتميز. ولم استطع الاشتراك هذا العام نظرا لظروف صحية

* الاحد: ٦ / ١١ / ١٩٩٤.

طارئة، غير ان هذا لم يمنعني من تتبع اخبار المؤتمر ورصد ما دار فيه من مناقشات.

ولعل من ابرز وقائع المؤتمر هذا العام، ان الذي دعي لالقاء المحاضرة الافتتاحية فيه هو الاستاذ محمد حسنين هيكل، وكان موضوعه مصر والقرن الحادي والعشرين. والمحاضر ليس في حاجة الى تعريف به، فقد استطاع عبر عشرات الكتب ان يرسخ شهرته ليس فقط باعتباره من ابرز الصحفيين العالميين، ولكن باعتباره مؤلفا له رؤية بصيرة للعالم، ومؤرخا متميزا لمصر الحديثة. ومحاضرته التي نشر الأهرام ملخصا وافيا لها تستحق ان نقف امامها طويلا، معتمدين علي النص الاصلي لها، نظرا لما تضمنته من أفكار وتحليلات متعمقة تتعلق بالمستقبل.

قواعد المنهج في الإدارة السياسية

يلفت النظر بشدة ان الاستاذ هيكل بدأ محاضرته بما يمكن ان نطلق عليه قواعد المنهج في الادارة السياسية. وفي تقديرنا ان كل مبدأ من المبادئ الستة التي تعرض لها يحتاج الى مناقشة مستفيضة.

لقد قرر ان ادارة أي سياسة تتطلب «ان يكون هناك هدف أو أهداف عامة مرغوب فيها ومطلوب تحقيقها، وتكون هذه الرغبة وهذا الطلب موضع اجماع أو أغلبية وطنية مقتنعة به وعلي استعداد للعمل من أجله والبذل في سبيله».

غير ان هذا الهدف او الأهداف له شروط لابد ان تتوافر وقد نص عليها الاستاذ هيكل كما يلي:

(ان يكون هذا الهدف واضحا ومحددا، لانه ليس الخطر في السياسة من

الرؤى العامة والتحركات التى لا ترى لنفسها، وهكذا تركز بصرها عليه باستمرار، وقد تحيد عنه بحكم طبيعة الارض، لكنها اذ تحيد تلتف اليه من مسلك آخر).

وشرط آخر «ان تكون لهذا الهدف امكانية فعلية أو مضمونة تسمح بتحقيقه. فليست هناك فائدة من اهداف واضحة ومحددة، اذا كانت الوسائل والادوات الضرورية لنوالها ليست موجودة وليست محتملة»

في تقديرنا ان الاستاذ هيكل بتحديده هذه المبادئ للادارة السياسية يتكلم بغير ان يشير الى ذلك صراحة عن أهمية الانطلاق من مشروع قومى محدد. وفكرة المشروع القومى أو المشروع الحضارى طرحت فى الساحة الفكرية المصرية منذ سنوات ودار حولها نقاش وجدل محتدم بين مختلف التيارات السياسية.

لقد طرحتها مجموعة من المثقفين اولا، حين أحسوا ان هزيمة يونيو ١٩٦٧ وما تلاها من احداث جسام وتحولات كبرى تحتاج منا الى اعادة صياغة الاهداف الوطنية المصرية اخذا فى الاعتبار المتغيرات الدولية والاقليمية والمحلية. واذا كانت حرب أكتوبر المجيدة عام ١٩٧٣. كان من نتيجتها استعادة اليقين فى القدرة المصرية، والاستعداد للانجاز والتضحية، فان هذا لم يمنع استمرار المناقشات حول المشروع القومى أو الحضارى. ذلك لانه كان هناك احساس عميق بضرورة التأمل النقدى فى حصاد المشروع الحضارى الذى تبنته ثورة يوليو ١٩٥٢. هذا المشروع ـ نستطيع ان نؤكد ـ كانت تؤيده الاغلبية الساحقة للشعب المصرى، لانه بكل بساطة حمل فى ثناياه كل اشواق الطبقات المصرية العاملة فى العدل الاجتماعى والحرية

والاستقلال الوطني، وبناء القدرة الذاتية ـ لقد كان هذا المشروع كما قررنا اكثر من مرة تجسيدا حيا قام به الضباط الاحرار بقيادة جمال عبد الناصر للمشروع الوطني الذى نسجت اطرافه القوى الوطنية المصرية قبل الثورة ١٩٥٢ من اليمين الى اليسار. جاءت الثورة وهناك عناصر مشروع وطني، متناثرة، وإن كانت محددة، متعددة، وإن كان تجمع بينها بنية واحدة، عمادها الحرية والعدل والتحرر.

اتيح لهذا المشروع الوطني ان تتبناه الثورة ليصبح هو المشروع الحضارى لمصر في الفترة الممتدة من عام ١٩٥٢ حتى عام ١٩٧٠، وفي ظله تم تحرير البلاد من الاحتلال الانجليزى عام ١٩٥٤، وصدرت قوانين الاصلاح الزراعي لتحرير الفلاح المصرى من ربقة الاستغلال، ودعمت حقوق العمال، وبدأت اكبر عملية لتصنيع مصر في اطار من التنمية الشاملة للمجتمع، ورسخت المكانة الرائدة لمصر في محيطها الاقليمي وهي تتزعم الدعوة للوحدة العربية، وبرز دورها الطليعي في حركة عدم الانحياز.

وهكذا يمكن القول بان هذا المشروع الحضارى الذى لم يتح له اكثر من ثمانية عشر عاما لكي يرسخ اقدامه، ويؤكد مشروعيته شاءت الظروف الدولية والاقليمية ان يواجه موقفا عصيبا عام ١٩٦٧، حين انتهى الصراع العسكرى بين مصر واسرائيل بالهزيمة الشهيرة، التي كانت في الواقع نقطة انقطاع بالغة الخطورة في المسيرة المصرية والعربية لما ترتب عليها من آثار سلبية عميقة، بالرغم من ان حرب اكتوبر ١٩٧٣ قد صححت بعضا من الموازين التي اختلت.

المشروع الحضارى لثورة يوليو ١٩٥٢ الذى انعقد عليه الاجماع كما

قرننا، ظهرت سلبياته في كونه لم يستطع ان يفض الاشتباك بين المؤسسة العسكرية والمؤسسة السياسية من جانب، وفشل في ايجاد حلول حقيقية لمشكلة الحرية السياسية في إطار التنظيم السياسي الوحيد الذى ظل النظام السياسي مصمما عليه حتى النهاية، في عداء واضح للتعددية السياسية والفكرية.

أزمة المشروع الحضارى

سقط المشروع الحضارى ـ بالمعنى التاريخي للكلمة ـ مع هزيمة يونيو ١٩٦٧. واصبحت البلاد بعد هذا العام بالرغم من كل الجهود الفائقة التي بذلها جمال عبد الناصر حتى رحيله عام ١٩٧٠ ـ وما تلاها من جهود بذلها الرئيس السادات بعد ذلك بلا مشروع حضارى متماسك. غير ان الدقة تقتضينا هنا ان نسجل ان الرئيس السادات قرر ان احدى مهامه التاريخية هي تقليص نفوذ المشروع الحضارى الناصرى، ليس ذلك فقط، وانما هدم اجزاء رئيسية من مكوناته. وربما لم تكن هذه العملية سلبية تماما، ذلك ان الهدم والبناء عملية اجتماعية تمارسها كل النظم السياسية في العالم، بشرط ان يتم ذلك وفقا لرؤية بصيرة تدرك أبعاد الحاضر، وتستشرف آفاق المستقبل. بالنسبة لما حدث في مصر في ظل الرئيس السادات، يمكن القول بانه قام بعمليتين مترابطتين: تفكيك بنية النظام السلطوى وخصوصا في مظاهره البارزة والتي كان ابرزها احتكار تنظيم سياسي وحيد للعمل السياسي وفتح الباب امام التعددية السياسية باقامة المنابر اولا ثم الاحزاب، والعملية الاقتصادية وهى فض احتكار الدولة للنشاط الاقتصادى، بفتح الباب امام القطاع الخاص للاسهام في التنمية، والغاء

عديد من القوانين التى كانت تقيد الحركة الاقتصادية وتفرض هيمنة الدولة.

تمت هذه الممارسات فى مناخ فكرى رسمى يكره فكرة الالتزام الايديولوجى ويراها قيدا على حركة القيادة السياسية، ويرفض فكرة المشروع القومى لانها تلزم صانع القرار بمجموعة متماسكة من القيم والمعايير، يمكن أن تكون اساسا للحساب السياسى من زاوية ابتعاد السياسات والتشريعات عنها او اقترابها منها، بالاضافة الى ان المشروع من شأنه بالضرورة ان يعلن عددا من الاهداف المحددة، وينص على الوسائل الكفيلة بتطبيقها.

ويمكن القول بان التعددية السياسية فى الحقبة الساداتية كانت تعددية مقيدة، صممت فى ضوء النموذج الثلاثى لليمين والوسط واليسار، غير انها سرعان ما تمردت على هذا التصميم المسبق، وفوجئ الرئيس السادات بعد توقيع مصر على اتفاقيات كامب دافيد بتحولات غير محسوبة فى مواقف ومواقع بعض الاحزاب السياسية، ومن ابرزها حزب العمل، كما ان الاخوان المسلمين الذين فتح لهم الباب واسعا وعريضا للعمل والنشر والنشاط، انقلبوا عليه، وهكذا فى آخريات ايامه احس ان الساحة السياسية فقدت انضباطها المرجو، وسادتها الفوضى ـ من وجهة نظره ـ ولم يجد سبيلا فى يوم ما سوى ان يعتقل اكثر من ألف شخصية سياسية وعامة من مختلف التيارات، سعيا وراء فرض الانضباط على الساحة.

أما من الناحية الاقتصادية، فيمكن القول بان العملية الكبرى التى اطلق عليها «الانفتاح الاقتصادى» كانت ـ فى سنواتها الأولى ـ ايذانا بعهد من

الفوضى الاقتصادية غير مسبوقة في تاريخ مصر الاقتصادي. وهي فترة سادتها ظواهر الانفلات من المعايير، والهروب المتعمد من المحاسبة القومية، والفساد المعمم، والاثراء بلا سبب، وشيوع القيم الاستهلاكية، والتغيير الفوضوى لاسلوب الحياة في مصر، والصعود الطبقي السريع لشرائح اجتماعية متعددة، والهبوط الطبقي التدريجي للطبقات الوسطى.

مرت هذه الفترة بايجابياتها وسلبياتها، وشهدت البلاد بعد ولاية الرئيس محمد حسنى مبارك، محاولات متعددة لترشيد الأداء السياسى والاقتصادى. في المجال السياسي ـ وبالرغم من عديد من القيود التي ما زالت تكبل حركة الاحزاب السياسية ـ اتيحت لكافة التيارات السياسية حرية كاملة للتعبير لم تشهدها مصر منذ وقت بعيد، ويظهر ذلك واضحا في خطاب الصحف الصادرة عن الاحزاب السياسية المعارضة، والذى يتناول بالنقد كل الامور المتعلقة بالسياسة الخارجية والسياسة الداخلية على السواء، وفي تجاوز احيانا يصل الى حد الغوغائية الاعلامية والسياسية! غير ان ذلك المؤشر لا يصلح للحكم على الممارسة السياسية! فتأثير الاحزاب السياسية في الشارع مازال محدودا للغاية، ومازالت عضوية المواطنين في الاحزاب بالغة الانخفاض، مما يكشف عن أزمة حقيقية في المشاركة السياسية، ومما يكشف عنها ايضا قلة عدد المشاركين في الانتخابات.

واذا كان رئيس الجمهورية قد أصدر منذ أيام قرارات بقوانين لتغيير بعض الاوضاع التي اتفقت القوى السياسية في جلسات الحوار الوطني على ضرورة تغييرها، الا ان احزاب المعارضة لا ترى في هذه القوانين تغييرات جوهرية في القواعد التي تحكم الممارسة السياسية في مصر، والتي تراها

مقيدة بحكم كبير من القوانين المقيدة، والاعراف والممارسات المشروعة وغير المشروعة.

ولاشك ان هناك اسئلة سياسية كبرى مازالت معلقة، لان الجدل يحتدم حولها، ليس هناك اجماع عليها. واهمها على وجه الاطلاق كيف يمكن ادماج تيار الاسلام السياسي في إطار الممارسة السياسية المشروعة؟

ومن ناحية اخرى، كيف يمكن فتح الطريق نحو امكانية تداول السلطة بشكل حضارى بين كافة الاحزاب السياسية في ضوء ضوابط دقيقة لاجراء الانتخابات بطريقة تتسم بالنزاهة.

أما في مجال ترشيد الاداء الاقتصادى فيمكن القول بأن مصر حاولت ان تطبق بطريقة عقلانية وتدريجية سياسات التكيف الهيكلى، فيما انعكس بشكل ايجابى على اداء الاقتصاد المصرى. ويمكن القول بان المعركة المحتدمة بين الحكومة المصرية وصندوق النقد الدولي تدور حول التكاليف السياسية والاجتماعية لاى اصلاح اقتصادى. ولقد ادركت القيادة السياسية المصرية مبكراً، انه لا يمكن لأى اصلاح اقتصادى ان ينجح لو أدى ذلك الى عدم استقرار سياسى.

بعبارة اخرى، يمكن القول باننا فى المجال الاقتصادى مازلنا الى حد كبير فى مجال رد الفعل، ونعنى على وجه التحديد محاولة اصلاح الهياكل الاقتصادية، التي هى بلا شك مقدمة ضرورية لأى انطلاقة.

وهكذا يمكن القول باننا نمر بمرحلة أزمة المشروع الحضارى المصرى، ونعنى بذلك على وجه التحديد، اننا فى غمار نقدنا لبعض قيم المشروع الحضارى الناصرى، وفى ضوء ابتداع ممارسات سياسية واقتصادية جديدة،

لم نصل بعد الى مرحلة صياغة دقيقة لمعالم المشروع الحضارى الذى سيقود المسيرة المصرية فى القرن الحادى والعشرين.

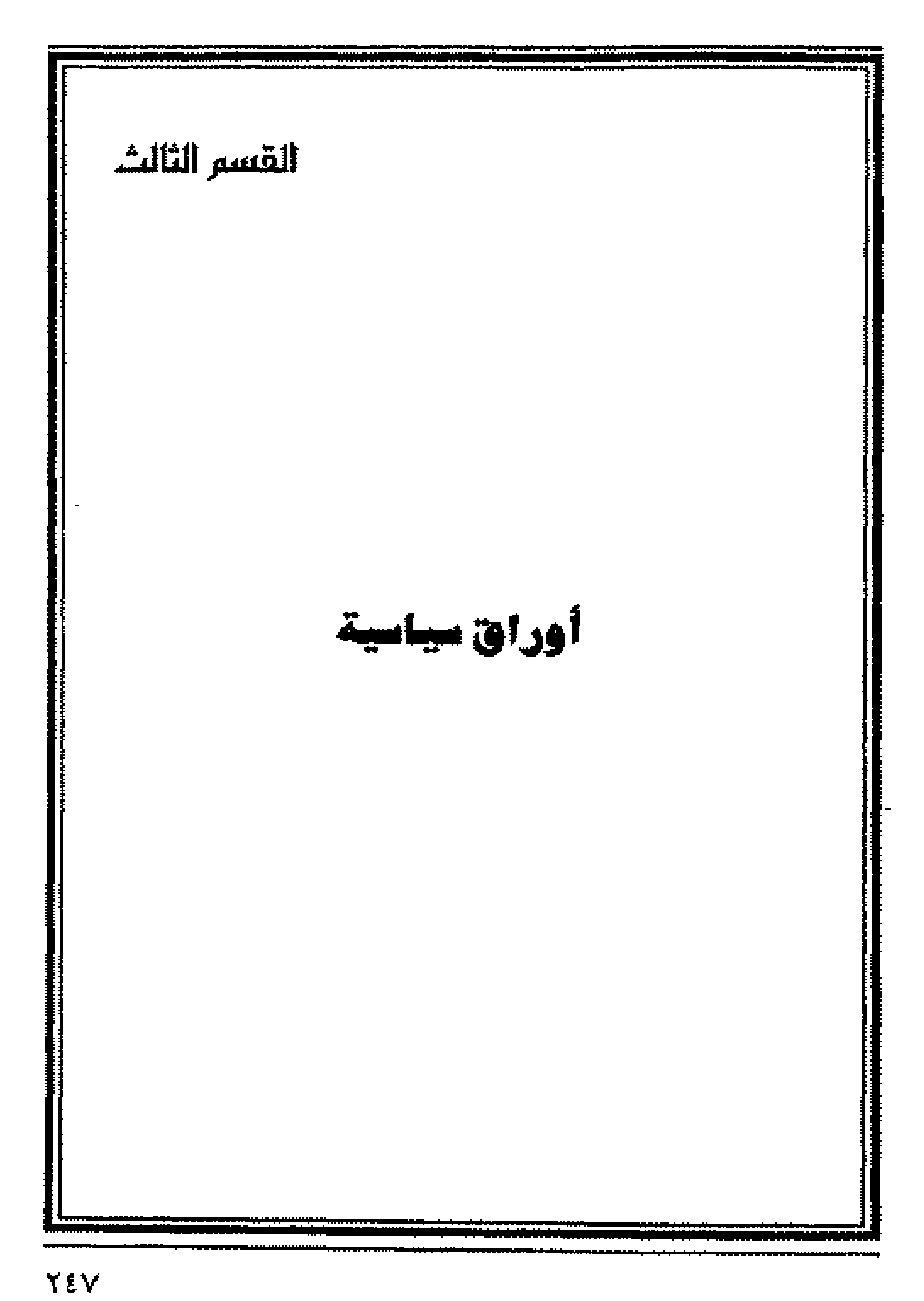
ولذلك لسنا بعيدين عن الحقيقة حين نقرر ان المبدأين الثانى والثالث يدعو اليهما الاستاذ هيكل فى قواعد المنهج للادارة السياسية التى وردت فى صدر محاضرته، وهى دعوة صريحة لتحديد الاهداف الواضحة المحددة، التى يمكن فعليا تحقيقها على ارض الحقيقة، ليست فى الواقع سوى مطالبته بصياغة مشروع حضارى جديد، يتجاوز سلبيات الماضى ويستشرف المستقبل بناء على رؤية نقدية دقيقة للتفاعلات العالمية.

ولكن يبقى السؤال: هل الشروط الموضوعية فى مصر اليوم تسمح بصياغة مشروع حضارى يحظى بالاجماع الوطنى المطلوب وتكون له الشرعية الواجبة؟ وهل المشروع الحضارى يمكن ان يكون ابداعا نظريا لمجموعة من المفكرين أم انه ـ بحسب التعريف ذاته ـ لابد ان يكون بلورة للخبرة المصرية التى تشكلت فعلا على ارض الواقع؟

غير انه بالاضافة الى هذه الاسئلة المهمة فى حد ذاتها، هناك تساؤل جوهرى يتعلق بالامكانية الموضوعية لصياغة مشروع حضارى مستقل ونحن على مشارف القرن الحادى والعشرين الذى ستسوده موجات الكونية السياسية والاقتصادية والثقافية.

بعبارة اخرى هل يمكن لنا ان نستخلص ارادتنا السياسية المستقلة، والتى تتجلى فى تحديد أهداف مشروعنا ووسائل تحقيقها، بغير ان نعمل أولا على تحديد موقفنا من النظام العالمى المهيمن، والنظام الاقليمى العربى الزاخر بالتغيرات، وخصوصا فى مرحلة السلام الاسرائيلى العربى؟

اسئلة تستحق ان نتابع اجابتها فى المقالات المقبلة.



القسم الثالث

أوراق سياسية

(٦٧)

جمال حمدان..
مؤرخا لشخصية مصر

رحل جمال حمدان عن عالمنا في ظروف مأساوية من شأنها أن تثير أبلغ آيات الحزن والأسى لدى قرائه في مصر والعالم العربي. رحل المفكر المبدع الذى لا يقل تأثيره في ميدان العلوم الاجتماعية عن تأثير مؤرخ فرنسا الكبير «بروديل» مؤسس «مدرسة الحوليات» والذى أحدث أكبر ثورة في علم التاريخ. تماما مثلما أحدث جمال حمدان أكبر ثورة في علم الجغرافيا. لأنه حولها إلى علم اجتماعي موسوعي شامل. واستطاع بذلك أن يعالج كل أمور مصر الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والاستراتيجية، معتمدا أسلوب أدبي فريد، يجعل صاحبه من كبار اصحاب الأساليب الرفيعة في الأدب العربي المعاصر.

ألف جمال حمدان عديدا من الكتب، ولكن مما لا شك فيه أن كتاب «شخصية مصر» هو واسطة العقد بين كتبه جميعا. وقد سبق أن دعتنى مجلة «عالم الكتب» لكتابة عرض نقدى للمجلد الثالث من الكتاب،

* الأهرام: ١٩/ ٤/ ١٩٩٣.

وكان ذلك مناسبة لى لكى انظر نظرة شاملة إلى هذا العمل الموسوعى الفريد فى كلياته، نظرية ونتائج. كانت تربطنى بجمال حمدان صداقة عميقة، ولكنها أبدا لم تحرمنا من متعة الاختلاف الفكرى أحيانا، وكان يتقبل النقد بصدر رحب، ويجيد الحوار الفكرى المسئول.

الجغرافيا علم العلوم؟

فى دراستى لكتاب «شخصية مصر» تساءلت منذ البداية: كيف يمكن أن يكون كتاب «شخصية مصر» كتابا فى الجغرافيا ألفه أستاذ للجغرافيا؟

الجغرافيا بالنسبة لكثيرين قبل ظهور الكتاب كان علما وصفيا بعيدا عن مناقشة أمور المجتمع من سياسة واقتصاد واجتماع بل ونواح استراتيجية. ولكن ظهور جمال حمدان أدى إلى ثورة فى الكتابة الجغرافية. فلأول مرة تصبح الجغرافيا علما جماهيريا. استطاع جمال حمدان بعبقريته الفذة أن يجعل الحقائق الجغرافية عن مصر تتسرب إلى عشرات الألوف من القراء الذين أقبلوا على قراءة الكتاب. كيف؟ لقد تم ذلك من خلال تبنى جمال حمدان لمفهوم واسع وعريض لعلم الجغرافيا.

فى السطور الأولى للجزء الأول (ص١١) وتحت عنوان «مقدمة فى الشخصية الأقليمية، يقدم المؤلف تعريفا للجغرافيا بأنها «التباين الأرضى» أى التعرف على مختلف المستويات، ثم ما يلبث أن يضيف..

ومن الطبيعى أن تكون قمة الجغرافيا هى التعرف على «شخصيات الأقاليم» والشخصية الأقليمية عنده هى «شئ أكبر من مجرد المحصلة الرياضية لخصائص وتوزيعات الأقليم»، أى شئ أكبر من مجرد جسم

الأقليم وحسب. فهي أنما تتساءل أساسا عما يعطي منطقة تفردها وتميزها بين سائر المناطق. محاولة أن تنفذ إلى «روح المكان» لتستشف «عبقريته الذاتية» التي تحدد شخصيته الكامنة، وهكذا يضع المؤلف القارئ ـ منذ السطور الأولى ـ على بداية الطريق الطويل الذي سيصحبه فيه. وهو حين يتعرض لعلم الجغرافيا يكاد، برغم نفيه لذلك، أن يعتبرها ـ على غرار ما كان ينظر للفلسفة ـ علم العلوم فهو حين يقرر أن البحث في الشخصية الاقليمية لم يكن من عمل الجغرافيين وحدهم، بل بحث فيه المؤرخون أيضا، ويشير إلى كتابات حسين مؤنس، وشفيق غبريال، وصبحي وحيدة، وحسين فوزي يعود فيقرر (١٣) ولكن لعل طريق الجغرافي أكثر غنى وتنوعا مع ذلك في المناهج والطرائق، وربما كان كذلك أرحب آفاقا حيث يجمع تلقائيا بين الزمان والمكان ابتداء من الجيولوجيا حتى الأركيولوجيا ومن الفلك حتى الأنثروبولوجيا أن لم يكن هذا تعريفا للجغرافيا بأنها العلوم فماذا يعني اذن؟ ومع أن اعتزاز العلماء الاجتماعيين بتخصصاتهم العلمية واعتبار فروعهم هي «الأصل» وكل ما عداها توابع (حدث هذا بالنسبة للفلسفة ولعلم الاجتماع، ولعلم الاقتصاد، ولعلم السياسة)، الا أن الحقيقة أن جمال حمدان لم يقنع بأن يقدم تعريفا واسعا لعلم الجغرافيا، ولكنه قام بالتطبيق الفعلي من خلال موسوعته، لكي يثبت لنا أن الجغرافي قادر على التصدي لموضوعات التاريخ والاجتماع والاقتصاد والسياسة والاستراتيجية. غير أنه ان كان لنا أن نتحفظ على هذا التعميم، فإننا نقسرر أن كتاب «شخصية مصر» ليس عينة ممثلة للكتابات الجغرافية العربية، التي تقتصر في غالبيتها العظمى على التناول الجزئي المحدود لظواهر بعينها، بغير أن نثرى بمثل هذا المنظور الواسع الذي يتبناه جمال حمدان.

ويلتفت المؤلف منذ البداية إلى التمييز الهام بين دراسات الشخصية الاقليمية والشخصية القومية. فيقرر أن دراسته هي «دراسة شخصية مصر لا المصريين، عن شخصية مصر لا الشخصية المصرية» (جزء ١، حتى ٣٢). ويضيف هي «دراسة لشخصية مصر البلد والاقليم لا شخصية المصرى أو الانسان المصرى من حيث هو» (نفس الصفحة).

والتفرقة تنهض على أساس أن الجغرافيا أساسا «علم أشياء» لا «علم انسان» وثانيا لأن موضوع شخصية الانسان في أى مكان تتداخل بشدة مع فكرة «الطوابع القومية» وهو موضوع فيما يرى المؤلف ـ ما زال حتى الآن فى دائرة الدراسة الشخصية أو الذاتية البحتة ولا يقوم بعد على أساس علمى موضوعى وثيق أو مقنع.[٣٣].

ونختلف مع جمال حمدان فى نقده لدراسات الطوابع القومية. ذلك أنه بالرغم من صواب النقد الذى يوجهه اليها فى أنها أحيانا ما تستخدم من أجل أغراض دعائية ـ تمجيد شعب من الشعوب، أو التهوين من قدر شعب آخر ـ الا انها تطورت تطورا بالغا فى السنوات الأخيرة، ويؤكد ذلك أنها ما عادت تقنع بالكتابة التأملية عن السمات البارزة لشعب ما، ولكنها تحاول من خلال استخدام أساليب البحث الامبيريقية أن تقترب اقترابا علميا من الظاهرة. وتحت أيدينا دراسات متعددة قديمة وحديثة حافلة بالاستبصارات البالغة العمق عن الشخصيات القومية اليابانية والأمريكية والسوفيتية والايطالية والألمانية.

وذلك بدءا بكتاب الأنثربولوجية الأمريكية الشهيرة روث بندكت بعنوان

«السيف وزهرة الكريز أيتم» والذى كان دراسة «عن بعد» للشخصية القومية اليابانية، حتى أحدث الدراسات عن الشخصية الألمانية، والشخصية الروسية.

تكاملية المنهج

منهج جمال حمدان يتسم بكونه منهجا تكامليا، ينظر للظاهرة فى شمولها ولا يكاد يترك جانبا لا يخضعه لمجهره الدقيق، ولا يعرضه لقلمه الذى يصفو لمستوى الشعر أحيانا، ويحتد حين يغضب ويصبح كالمشرط القاطع.

نحن أمام مؤلف يمتلك نظرة استراتيجية للعلم الاجتماعى، ويؤمن فى اعماقه بوحدة العلم الاجتماعي، ليس ذلك فقط بل بوحدة العلوم الاجتماعية والطبيعية. وهو لذلك ينتقل بسلاسة نادرة من الجغرافيا إلى التاريخ إلى الاقتصاد إلى الاستراتيجية يساعده في ذلك ثقافة موسوعية، وربما قبل ذلك أسلوب منفرد قادر على النفاذ إلى جوهر الأشياء من خلال قدرة متميزة على التكثيف والتركيز. جمال حمدان ـ ولا شك ـ من عشاق جوامع الكلم، وهو يهوى تلخيص بعض التعميمات الجارفة فى عبارات موجزة، وأحيانا يؤدى ذلك إلى تبسيط بعض القضايا المعقدة، بطريقة اختزالية قد لا تتفق مع تعدد جوانبها.

ولا يؤمن جمال حمدان بمسألة الكتابة العلمية المحايدة. الكتابة عنده أساسا عمل نقدى فى المقام الأول. وليست مهمة الكاتب ارضاء شهوات الجماهير وتملق عواطفها بالتمجيد والمبالغة فى تصوير الايجابيات ونفى السلبيات، وأخطر من عمل هذا الكاتب ـ كما يقرر ـ هو سلوك الحاكم. أنظر إليه في نقد عنيف للسلوك السياسي المصرى (جزء ١ ص ٢٩).

فالسياسى الذى - بالتعريف - يبيع الوطنية للمواطن، لايملك الا أن يقدم الأوهام الوطنية والمخدرات التاريخية للجماهير، فمصر أم الدنيا، أم الاختراع، أم الحضارة، فاتحة التاريخ، فوق الجميع، خير أمة أخرجت للناس، أم العرب أيضا.. الخ. والحاكم فى الوقت الذى قد يكون أكثر من يسوم الشعب العسف والخسف والهوان والذلة والقهر الجسدى أو المعنوى أو كليهما، بحيث يصبح هو مصدر كل عيوبه وسوالبه، الحاكم لا يتورع بالديماجوجية مع ذلك عن أن يتافقه ويتزلف إليه ويتملق غرائزه الوطنية الطبيعية بتضخيم ذاته وتعظيم صفاته ومناقبه وأمجاده.

ولا يقنع جمال حمدان بنقد الحاكم فقط، ولكنه ينقد الشعب أيضا لاستسلامه وخنوعه للقهر والطغيان. فهو يقول «الغريب المؤسف أن الشعب المخدوع الساذج نصف الجاهل قد يستأسد ويبطش بابنه ناقده الوطنى الذى يريد له الخير والسيادة فيديته ويسلمه تسليما لسوط الحكم، وذلك بالقدر نفسه الذى يخنع فيه ويخضع ويستكين تحت هذا السوط.

وهكذا للغرابة والدهشة قد نجد الشعب المسكين المضلل (ولا نقول الخائف المروع) يتبادل مع قيادته العاجزة الفاشلة الباطشة غالبا، وجلاده الغاشم الخائن أحيانا، أنخاب خداع النفس وعبادة الذات، الأول يتغابى عن عيوبه الجسيمة بل ويتغنى بها، والثانى يلهيه ويخدره عن استبداده وقهره أو خيانته وغدره بأحاديث المجد والوطنية والأصالة.. الخ (جزء ١، ص ٢٩).

ولا يتسم منهج جمال حمدان بأنه منهج تكاملى ونقدى فقط بل أنه حين يعرض للموضوعات الخلافية الكبرى - ومن أمثلتها البارزة قضية ايجابيات وسلبيات السد العالى - يبدو مسيطرا تماما على المنهج الجدلى،

من خلال قدرة فائقة على عرض الأفكار ونقيضها واستخلاص التركيبات الفكرية.

ان كتاب «شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان» سيبقى معلما من معالم الابداع المصرى العلمى، وسيظل شاهدا على أهمية دور العالم الاجتماعي الملتزم بقضايا أمته، والقادر بناء على دراسته العميقة أن يشخص الحاضر، وأن يستشرف آفاق المستقبل..

(٦٨)

الخطاب الاستراتيجي والحركة السياسية

من الرؤية العربية إلى محاولة أسلمة الحداثة!

من خلال متابعتى للمشهد المعاصر فى العلوم الاجتماعية على امتداد الوطن العربى منذ الخمسينات حتى اليوم، توصلت الى قناعة أساسية مفادها ان هناك علاقة وثيقة بين الخطاب العلمى الاجتماعى والحركة السياسية. وقدمت بهذا الصدد دراسة الى مؤتمر «العقد العربى القادم: المستقبلات البديلة» الذى عقده مركز الدراسات العربية المعاصرة بجامعة جورج تاون والذى عقد عام ١٩٨٥، ونشرت اعماله بالانجليزية عام ١٩٨٨ وحررها هشام شرابى، ثم ترجم الكتاب الذى ضم هذه الاعمال الى العربية بواسطة مركز دراسات الوحدة العربية فى بيروت.

وخلاصة البحث ان المنهج الوظيفى الذى ساد العلوم الاجتماعية العربية زمنا طويلا بتأثير المدرسة الأمريكية، جابه فى الخمسينات والستينات تحديا

* الجمعة: ١٢/ ٧/ ١٩٩٣.

اساسيا من الفكر الماركسي الذى حاول صياغة نموذج علمي اجتماعي في ضوء موجهاته. وتم ذلك في فترة صعود الفكر الماركسي الذى رافق التجارب الاشتراكية العربية في مصر وسوريا والعراق والجزائر ومع ظهور سلبيات ممارسات النظم الاشتراكية العربية، والتي برزت بشكل واضح في الهزيمة العربية في يونيو ١٩٦٧ ، اخذ التيار الاشتراكي يضمحل بالتدريج، الى ان أخذ التغيير السياسي والاقتصادى مداه، بظهوره الحاجة الى التعددية السياسية، وإعلان سياسة الانفتاح الاقتصادى التي وصلت اليوم الى دعوة شاملة للتخصيصية، تحاول اقالة الدولة تماما من اداء وظائفها التنموية التي قامت بها في الخمسينات والستينات. ورافق هذه الحركة السياسية دعوة الى تبني العروبة ـ هكذا بغير تحديد ايديولوجي كمنظور سياسي يحاول لم شتات النظام الاقليمي العربي، ولكن اهم من ذلك، كمنظور تبنى على اساسه العلوم الاجتماعية، وهكذا ظهرت منذ أواسط السبعينات الدعوة الى تأسيس علم اجتماع عربي، وعلم سياسة عربي.

ومنذ الثمانينات احتل التيار الإسلامي مساحات واسعة في الفضاء السياسي العربي، وسرعان ما ترجم نفسه ـ على الصعيد العلمي ـ في الدعوة الى تأسيس علوم أجتماعية اسلامية، وهكذا يظهر التفاعل بين صعود التيارات السياسية وبروز النماذج العلمية الاجتماعية.

اسلامية المعرفة

والمؤسسة التي رفعت هذا الشعار وتعمل على تحقيقه هي «المعهد العالمي للفكر الاسلامي» ومقره في واشنطن، ويشرف عليه مجموعة من الباحثين العرب، الذى تأسس عام ١٩٨١ ويرأسه الدكتور طه جابر العلواني، وهو عراقي الجنسية درس في الازهر الشريف وعمل في المملكة العربية السعودية

استاذا في معاهدها الدينية سنوات طويلة. وسرعان ما امتد نشاط المعهد، وفتح له فروعا في كثير من البلاد العربية، ونظم ندوة في القاهرة منذ عام، موضوعها التحيز في العلوم الاجتماعية.

ويحاول هذا المعهد ـ من خلال برنامج متكامل ـ أسلمة المعرفة العلمية الاجتماعية الغربية من خلال الاطلاع الدقيق عليها بواسطة الاساتذة المسلمين الذين يقع على عاتقهم ـ كما يقرر الكتاب الاول الذى اصدره المعهد عام ١٩٨١ بعنوان «اسلامية المعرفة» دمج هذه المعرفة في البنية الاساسية للتراث الاسلامي، بعد عملية غربلة دقيقة يتم فيها حذف بعض عناصرها وتصحيح وتعديل واعادة تفسير البقية منها بما ينسجم ويتماشى مع نظرة الاسلام العالمية وكل ما يمليه الاسلام «من قيم ومفاهيم» ص ٥١ من الكتاب المذكور.

وفي ضوء هذا التوجه الرئيسي نشر الدكتور محمد عثمان نجاتي أستاذ علم النفس المعروف دراسة في مجلة «المسلم المعاصر» عن أسلمة علم النفس ذكر فيها: نعرض نتائج علم النفس الغربي على الاسلام، فما وافقه نثبته، وما خالفه نحذفه! وهكذا ـ وفق هذا المنظور ـ نخلع القبعة الغربية من المادة العلمية، ونلبسها عمامة اسلامية، وهكذا تتحقق أسلمة المعرفة الغربية!

غير انه ظهر مؤخرا تيار اسلامي آخر، لا يأخذ مادته الاصلية من التراث العلمي الغربي، ولكنه يحاول تأسيس علوم اسلامية من داخل التراث الاسلامي نفسه. ويتم ذلك بتحليل الخبرة النظرية الاسلامية وتجليتها، ومحاولة البناء عليها، بابتداع مقولات ونظريات ومناهج اسلامية، ليس شرطا ان تستند الى الخبرة الغربية. وفي هذا المجال يمكن القول ان هذا التيار ـ في مجال علم السياسة ـ يستوحي أساسا المحاولات التي قام بها في المرحلة

الاخيرة من تطوره الفكرى المرحوم الدكتور حامد ربيع أستاذ النظرية السياسية بجامعة القاهرة، والذى نشر عام ١٩٨٠ مخطوطة «سلوك المالك في تدبير الممالك» مع مقدمة تحليلية طويلة بالاضافة الى كتابه «الاسلام والقوى الدولية» الذى نشره عام ١٩٨١.

ويمكن القول ان جيلا من الباحثين الاسلاميين الشباب خرجوا من «معطف» حامد ربيع، وانجزوا رسائل للماجستير والدكتوراه، مستوحين كثيرا من توجيهاته الفكرية، ومصطلحاته التى نحتها، ومناهجه التى اقترحها. وربما كان من ابرزهم د. سيف عبد الفتاح الذى اخرج ـ من وجهة نظر سياسية اسلامية ـ كتابا هاما يستحق المناقشة النقدية الجادة، عنوانه «عقلية الوهن» : دراسة لازمة الخليج وذلك عام ١٩٩١.

فى ضوء صعود التيار الاسلامى، تنشر الدعوة الى تأسيس علوم اجتماعية اسلامية بعضها يتم لاغراض انتهازية بحتة بواسطة الاساتذة المصريين الذين يعارون للجامعات الخليجية، وينكبون على تدبيج كتب تافهة عن «علم الاجتماع الاسلامى» ارضاء لتوجهات النظم السائدة، وبعضها يتم عن قناعة حقيقية بضرورة الابداع العلمى بالإستناد الى التراث الاسلامى. وهى محاولات جادة تحتاج الى حوار علمى يديره المتخصصون فى علوم الاقتصاد والسياسة والاجتماع.

غير ان المشكلة الحقيقية التى تجابه هذا التيار، ان عدم اعتماد الباحث العلمى على العقل وحده ـ كما تذهب المناهج الحديثة وانما يتجاوز ذلك الى الوحى كمصدر من مصادر المعرفة فيه خلط واضح بين العلم والدين، تتجلى المشكلة فى ان العلم يقوم على الشك، فى حين ان الدين يقوم على

اليقين. بعبارة اخرى، تعرف النظرية العلمية بانها فرض يساعد على العمل، قد تثبت صحته، وقد يثبت زيفه، فاذا كان زائفا يطرحه الباحث، ويتقدم في بحثه لتمحيص وتحقيق فرض جديد. بل ان بعض فلاسفة العلوم يضعون شرطا اساسيا لاى نظرية علمية.، هي ضرورة ان تكون قابلة لدحضها واثبات زيفها، فذلك هو طريق التقدم العلمي: تحقيق الفروض العلمية وصياغة النظريات، وتجاوز النظريات من خلال اثبات بطلان بعض جوانبها، أو بطلانها كلها.

وهذا المنطق العلمي لا يتفق في الواقع مع المنطق الديني الذى لا يقبل التساهل مع ما جاء به الوحي، لان التسليم به جملة وتفصيلا احد شروط الايمان الصحيح.

اذا كان ما تقدم صحيحا، فما الذى يجعلنا نخلط بين ميدانين متمايزين تماما، وهما العلم من ناحية، والدين من ناحية اخرى؟

الخطاب الاستراتيجي: تأسيس النموذج

ان ما عرضناه من قبل عن التلازم بين صعود التيارات السياسية وبزوغ النماذج العلمية يصدق على الخطاب الاستراتيجي العربي.

ويمكن القول - بغير ادعاء - أن المركز العربي الرائد الذى أسس الخطاب الاستراتيجي العربي، هو مركز الاهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، والذى انشئ عام ١٩٦٨. نشأ المركز اولا باسم مركز الدراسات الفلسطينية والصهيونية، عقب هزيمة يونيو ١٩٦٧، لسد الفجوة في معرفتنا العلمية عن اسرائيل، والصهيونية والمشكلة الفلسطينية. ثم سرعان ما تحول عام ١٩٧٠ ليصبح مركزا شاملا للدراسات الاستراتيجية،

وقد جابه الجيل الاول من الباحثين والخبراء، مشكلة التوفيق بين الموضوعية العلمية والالتزام القومي. وكم عانى اعضاء هذا الجيل ـ وخصوصا تحت تأثير مرارة الهزيمة ـ في الكتابة الموضوعية المتجردة عن الصهيونية والمجتمع الاسرائيلي. غير ان التحدى النظرى والمنهجي كان اخطر التحديات على الإطلاق، فتراث العلوم السياسية والاستراتيجية زاخر بالنظريات، التي يسود بعضها التحيز في دراسة النظام الدولي او النظم الاقليمية، وخصوصا في مجال دراسة الشرق الأوسط والصراع العربي الاسرائيلي، وكان على الباحثين ان يتسلحوا بمنهج نقدى بصير، يسمح لهم بتنقية النظريات، وتكييف المناهج، بما يتفق مع الموضوعية العلمية والالتزام القومي.

وقد اصدر المركز عشرات الكتب والابحاث، ونشر في جريدة الاهرام مئات المقالات، وكل ذلك باصطناع اسلوب علمي دقيق اصبح من بعد معيارا للتحكم على جدية المعالجة الموثقة، وتكامل النظر، وعرض السلبيات والايجابيات في كل موقف، ومحاولة استشراف المستقبل من خلال معرفة وافية بمناهج ونظريات علم المستقبل.

وفي عام ١٩٨٥ قرر المركز تجميع خبراته الممتدة عبر السنوات وإصدار تقرير استراتيجي عربي، يقف موقف الند من التقارير الاستراتيجية الدولية التي تصدر من لندن وباريس وتل ابيب، واصبح التقرير ـ منذ ذلك الحين ـ باقسامه الثلاثة الشهيرة: النظام الدولي، والنظام الاقليمي العربي، والاوضاع في جمهورية مصر العربية، مرجعا اساسيا لصانعي القرار في الوطن العربي ومصدرا للباحثين في مختلف انحاء العالم، للاطلاع على الرؤية العربية الاستراتيجية.

لقد كان اصدار التقرير هو الحلقة الاولى من سلسلة متصلة، وكانت الحلقة الثانية المبادرة بتأسيس تجمع عربي للمهتمين بالامن القومي،

يتشكل من الدبلوماسيين العرب ورجال القوات المسلحة، والباحثين الاكاديميين، وكانت الوسيلة لذلك هي تأسيس المؤتمر الاستراتيجي العربي، الذى ينعقد دوريا في احدى العواصم العربية. عقد المؤتمر الاول في عمان وكان موضوعه «النظام الاقليمي العربي» وعقد المؤتمر الثاني في القاهرة، وسيعقد المؤتمر الثالث في يناير القادم بالقاهرة بالاشتراك مع الجمعية العربية للعلوم السياسية، وموضوعه الوطن العربي في الاستراتيجيات العالمية.

واضاف المركز الى اصداراته ــ بجانب مجلة السياسة الدولية ــ سلسلة جديدة موجهة لصانعي القرار بعنوان «كراسات استراتيجية» تعالج المشكلات الساخنة التي تحتاج الى تحليل واستشراف. ويعد المركز الآن لسلسلة جديدة تصدر باللغة الانجليزية بعنوان «حوارات كونية»

وباختصار يمكن القول ان مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية هو الذى قام بتأسيس قواعد ومنهجية وممارسة الخطاب الاستراتيجي العربي. وكان منطقيا ان تحاول بعض مراكز البحوث العربية ان تحتذى النموذج، بتطبيق نفس المنهجية في دراساتها وابحاثها. وكان هذا في الواقع احد اهداف اصدار التقرير، ونعنى رفع معدلات الوعي الاستراتيجي العربي، وتأسيس قواعد للتفكير العلمي، مما من شأنه ان يزيد من ثقافة الرأى العام، ويساعد صانع القرار في عملية الاختيار بين البدائل.

تقرير حالة الأمة: تقليد النموذج

وجدت بعض التيارات السياسية العربية، وبعض مراكز الابحاث ان صيغة التقرير السنوى صيغة مناسبة، لالقاء نظرة شاملة على اوضاع الأمة العربية

وهكذا بادر منتدى الفكر العربى فى عمان الى تكليف مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام الى اعداد تقرير سنوى موجز عن «حالة الأمة» وصدر من هذه السلسلة عدة تقارير. ثم تبنى الفكرة المؤتمر القومى العربى الذى اصبح تقليدا لاجتماعاته السنوية اصدار تقرير عن حالة الأمة.

واذا تجاوزنا عن محاولات بعض المراكز البحثية التجارية تقليد النموذج باصدار تقارير سنوية سطحية، تقوم على اعادة انتاج ما تنشره الصحف، وما يكتبه الاخرون، فان بعض المراكز الناشئة ومنها «مركز الدراسات الحضارية» وهو مركز يعبر عن اصحاب التوجه الاسلامي قد اصدر عددين حتى الان بعنوان «الامة فى عام»، تستحق منا وقفة نقدية جادة.

والتقرير الاخير الذى يغطى عامى ١٩٩١، ١٩٩٢ يطبق بالنص منهج التقرير الاستراتيجي العربى فى تقسيم الموضوعات الى: النظام الدولى والعالم العربى، وجمهورية مصر العربية، وقد قام بتحريره نخبة من الباحثين المرموقين والمعروفين بجديتهم فى البحث. وقد كتب مقدمة التقرير الدكتور احمد كمال ابو المجد، الذى استطاع ببراعة ان يثير عددا من القضايا الرئيسية التى كانت تحتاج الى مزيد من البحث وهى موقف العرب والمسلمين من النظام العالمى الجديد، ومستقبل الوحدة العربية، والديمقراطية فى مصر والعالم العربى.

والتقرير ــ وان لم يذكر ذلك صراحة ــ يصدر عن نفس التوجه الذى عارضناه له فى بداية المقال ــ ونعنى محاولة اسلمة المعرفة فى العلوم الاجتماعية، وذلك من خلال محاولة صياغة منظورات ومقولات وادوات تحليل، تختلف عن تلك السائدة فى العلوم الغربية المعاصرة.

ويتميز التقرير بجودة التوثيق، ووضوح العرض، والالمام الجيد بموضوعاته، بحكم ان المحررين باحثون متخصصون يعرفون جيدا المصادر، وتدربوا من قبل على البحث العلمي فى ضوء المناهج الغربية التى يطمحون الى تجاوزها. وهذا هو التحدى الاساسى الذى يواجه هذا التقرير فى السنوات القادمة. هل سيستطيع حقا ان يرسى منهجية «اسلامية» متميزة عن المنهجية العلمية المعاصرة فى علوم الانسان؟ لا نريد ان نستبق الاحداث، ومن حق هذا الفريق البحثى الجاد علينا ان ننتظر تجاربهم، ونعطى لهم الوقت الكافى للتجريب، وان كنا نتحفظ منذ البداية على مشروع اسلامية المعرفة، كما عرض المعهد العالى فى برنامجه المعدل والذى نشره عام ١٩٩٢ بعنوان «اصلاح الفكر الاسلامى بين القدرات والعقبات». فقد ثبت يقينا ان الحصاد الهزيل للبرنامج الاول لم يستطع ان يحقق الوعود الضخمة التى تصدرته، لا لشئ الا لكون المشروع ذاته معيبا من وجهة النظر المعرفية، وقاصرا من وجهة النظر المنهجية.

نقول هذا وتحت أيدينا بعض انتاجه، ومنه كتاب للباحث الاسلامى أكبر احمد الاستاذ فى جامعة كمبردج بعنوان «نحو علم الانسان الاسلامى»: تعريف ونظريات واتجاهات الذى صدرت ترجمته العربية عن الانجليزية عام ١٩٨٩.

والكتاب ليس سوى عرض مختصر وانتقائى لعلم الانثرولوجيا الغربى، مع فصل وجيز عن علم الانسانه الاسلامى، لم يقل فيه المؤلف شيئا مذكورا. وهكذا يمكن اضافة هذا الكتاب الى قائمة الكتب المصطنعة التى تقنع بعرض مادة العلوم الاجتماعية الغربية فى عباءة اسلامية.

وفى يقيننا ان الخطـاب السياسـى الاسلامى الذى انتقل من مرحلة الدفاع عن الاسلام، الى مرحلة اسلمة الحداثة، يناظره خطاب علمى اسلامى يجاهد عبثا التخلص من التراث العربى فى العلوم الاجتماعية، بحثا عن التمايز، وتعبيرا عن الهوية، وكلا المشروعين السياسى والعلمى، يفتقر الى المنطلقات الصحيحة، التى تتناسب مع حال العالم، ونحن على ابواب القرن الحادى والعشرين.

ويبقى السـؤال الاساسى: هل الحداثة الغربية ملك فقط للغرب، أم انها انجاز للبشرية جمعاء، بسلبياتها وأيجابياتها؟ والم تشارك الحضارة العربية الاسلامية فى عهود ازدهارها فى صنع هذه الحداثة؟ وكذلك الامر بالنسبة للتراث العلمى الغربى فى العلوم الاجتماعية، الم تشارك حضارات شتى فى تشكيله، بالرغم من الانكار الغربى لذلك؟ اذا كان هذا صحيحا، فلماذا نبحث عن التميز بطريقة الرفض الاعمى والمتعصب للاخر. بدلا من الحوار معه، باصطناع منهج نقدى بصير؟

لا مستقبل للانسانية فى القرن الحادى والعشرين، بغير حوار الحضارات للاسهام فى تشكيل النظام الكونى الجديد.

(٦٩)

من الموقف الثورى
إلى الشرعية التاريخية

فى الثالث والعشرين من يوليو كل عام يتجدد الحديث عن الثورة، ويحتدم الجدل بين أنصارها وخصومها. وعبر العقود الاربعة الاخيرة منذ اندلاعها حتى الآن، تغيرت مواقع الانصار والخصوم. فقد تحول عدد من أكثر الانصار حماسا للثورة لكى يصبحوا لها خصوما ألداء، ومن بينهم من شارك بفعالية فى التنظيمات السياسية التى أقامتها. ومن ناحية أخرى تحول بعض الخصوم الالداء للثورة وقت قيامها، لكى يصبحوا من أشد أنصارها حتى بعد أن خبا الوهج الثورى، وانتفت شبهة الانتفاع. ولعل هذا الجدل المحتدم هو الذى يفرض سؤالنا الرئيسى الذى نثيره فى البداية: كيف نضع الثورة فى الميزان التاريخى؟

فى تقديرنا أن التقييم الموضوعى الصحيح للثورة التى ما زلنا ـ شئنا أم لم نشأ ـ نعيش تحت تأثير مقولاتها النظرية وممارساتها العلمية، ونجاحاتها

* الأهرام: ٢٣ / ٧/ ١٩٩٣.

وإخفاقاتها، لابد ان يستند إلى منهج تاريخي نقدي. وهذا المنهج التاريخي ـ بحسب التعريف ـ لا يقنع بسرد الاحداث السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وانما يكشف عن التفاعلات العميقة التي دارت في أعماق المجتمع المصري منذ نهاية الحرب العالمية الثانية حتى عام ١٩٥٢. في الوقت الذي يجيد فيه اسناد الفكر للوجود، بمعنى كشفه للصلات الوثيقة بين الخطاب الايديولوجي والمصالح الطبقية التي يتصدى للدفاع عنها منتج الخطاب. بالاضافة إلى تحديد الكيفية التي تم بها استقبال كل خطاب، والصراع بين الخطابات المختلفة، وعلاقة الخطاب السائد بالخطابات الهامشية. وإذا قارنا بين هذا المنهج والطريقة التي يصور بها هذه الأيام المجتمع المصري قبل الثورة، على أساس انه كان العصر الذهبي لليبرالية الاقتصادية والتعددية السياسية والازدهار الفكري، فلن تكون المقارنة في صالح هذه الكتابات التي نطالعها الآن بأقلام شتى، أقسم اصحابها على خيانة الحقيقة التاريخية، وصمموا ـ نتيجة دوافع شتى ـ على تزوير الوقائع، أو انتزاعها من سياقها، أو تبريرها للحجج بالغة السذاجة، وبمنطق متهافت، لا يبعث إلا على الرثاء لهم. بعضهم من دعاة الثأر التاريخي، ممن قضت الثورة على احلامهم في الوثوب الى السلطة لصبغ المجتمع بصبغة دينية رجعية، رأوا فيها الوسيلة المثلى لخلق المدينة الفاضلة في ربوع مصر المحروسة. وفريق آخر كان قد صمم حياته على ممارسة السلطة السياسية سواء في ظل حزب الغالبية أم احزاب الاقلية بكل ما في السلطة من جاه وامتيازات. غير أن الفريق الثالث الذي يشن هجوما كاسحا على الثورة، يبعث مسلكه على الدهشة البالغة، لان أغلب أعضائه ممن فتحت لهم الثورة أبواب التعليم والعلم والثقافة والصعود الاجتماعي بكل صوره، ولولاها لظلوا ـ في اسار المجتمع الاقطاعي القديم ـ في دائرة الهامشيين إلى أبد الآبدين! سلوكهم يشي

برغبتهم العارمة فى التنصل من أصولهم الطبقية المتواضعة، واندفاعهم فى الدفاع عن ايديولوجية الطبقات العليا، بزعم ان هذه الطبقات، التى مارست الاستغلال الاجتماعى بأقبح صوره، لو كان التاريخ قد أرخى لها زمامه، وسمح لها بأن تقود مصر بدلا من هذه الثورة الظالمة، لتحولت مصر الى جنة وارفة الظلال، ولكن ماذا يفعلون، وقد هبطت الثورة فجأة ـ كما يصورون ـ وكأنها حريق شيطانى أكل الاخضر واليابس، وحول مصر التى كانت محتلة ومتخلفة فى الواقع، إلى خراب مدقع.

إلى أى حد يتفق هذا التصوير مع الحقيقة؟ فى ضوء عبارة ساخرة صاغها أحد الكتاب، تقول: دعونا نثبت الوقائع أولا قبل أن نعمد الى تشويهها، لا بد من الانطلاق من توصيف المشهد السياسى والاجتماعى والاقتصادى فى مصر قبيل الثورة، حتى نضع ايدينا على حركة التاريخ، قبل ان ننغمس فى تأويل هذه الوقائع، فى ضوء أهوائنا ونزعاتنا، أو فى تفسيرها علميا فى ضوء اعتبارات النزاهة الفكرية وقواعد الموضوعية العلمية.

الموقف الثورى

لا نبعد عن الحقيقة كثيرا اذا ما لخصنا المشهد المصرى الذى استمر من عام ١٩٤٥ حتى عام ١٩٥٢ بعبارة جامعة، مفادها أن احتدام الصراع السياسى والطبقى فى مصر من ناحية، والمواجهة مع المحتل الانجليزى من ناحية ثانية، تحول إلى موقف ثورى، بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معان فى علم الثورة. ويستطيع المخضرمون من المراقبين السياسيين والمثقفين ممن عاشوا بوعى الاربعينيات والخمسينيات ـ والكاتب واحد منهم ـ أن يدلوا بشهاداتهم التاريخية حول هذه الفترة. وقد سجلت بعض الدراسات التاريخية

الرصينة صورة بارزة للصراع السياسى والاقتصادى والاجتماعى فى هذه الحقبة. ويستطيع من يريد أن يراجع الكتاب الشهير للمؤرخ اللامع طارق البشرى «تاريخ الحركة السياسية فى مصر»، وكذلك الرسائل الاكاديمية لعبد العظيم رمضان عن تطور الحركة الوطنية.

وبغير الدخول فى تفاصيل متعددة لا يسعها هذا المقال، يمكن تلخيص عناصر ومكونات الموقف الثورى فى عدد من المؤشرات التى لا نعتقد ان أى مؤرخ منصف، أو باحث موضوعى يمكن له أن يختلف حولها.

١ ـ أهم هذه المؤشرات هو احتدام الصراع مع سلطة الاحتلال الانجليزى، بعد ان استنفدت كافة الاحزاب المصرية كل الجهود فى المفاوضات مع الانجليز، باءت كلها بالفشل، نتيجة للتعنت الانجليزى من ناحية، والصراع الحزبى العقيم من ناحية ثانية. لم تستطع الاحزاب السياسية المصرية فى هذا الوقت، أن توحد جهودها فى اطار جبهة وطنية متماسكة، لمواجهة المحتل الغاصب باستراتيجية انعقد عليها الاجماع الوطنى. وكان آخر صوت ارتفع ـ فى اطار هذه المعركة السياسية الممتدة ـ صوت مصطفى النحاس زعيم حزب الوفد، حين أعلن ـ فى خطبة شهيرة ـ الغاء معاهدة ١٩٣٦ التى سبق له أن وقعها مع الانجليز، قائلا: «من أجل مصر وقعت معاهدة ١٩٣٦، ومن أجل مصر أقوم اليوم بالغائها» واشتعل الموقف بعد ذلك، بين الشعب المصرى وقوات الاحتلال، وتشكلت جماعات متعددة من الفدائيين لشن حرب تحرير ضد القوات الانجليزية فى القنال، ووجدتها بعض الاحزاب فرصة للمزايدة السياسية، ووسيلة لاعداد تشكيلات مسلحة تابعة لها، لتكون جاهزة فى مجال الصراع حول السلطة فى الوقت المناسب.

أعلنت حكومة الوفد الغاء المعاهدة، بغير ان تمتلك خطة واضحة المعالم للمواجهة مع قوات الاحتلال. وأصبح الموقف السياسي مفتوحا لكافة الاحتمالات، في ظل مناخ زاخر بالمحاولات الجادة لمواجهة المحتلين ـ شارك فيها الضباط الاحرار أنفسهم ـ بالاضافة إلى تصاعد التصريحات الغوغائية من قبل بعض الاحزاب السياسية التي علا صوتها، في الوقت الذى كان فيه الاخوان المسلمون يجهزون جهازهم السرى، لمساعدتهم في الوثوب الى السلطة.

٢ ـ المؤشر الثاني هو تآكل مصداقية النظام الليبرالي بكل مؤسساته السياسية من ملكية دستورية انخفضت اسهمها نتيجة لفساد الملك، وتدخله في الحياة السياسية، واحزاب سياسية أضاعت قوتها واستنفذت طاقاتها في صراعات حزبية عقيمة وخصوصا بين حزب الوفد وأحزاب الأقلية وبرلمانات مكونة من مجالس للنواب، ومجالس للشيوخ، يهيمن على مقدارتها كبار الملاك المستغلين الذين رفضوا كل سياسات الاصلاح الاجتماعي بصلف طبقي واضح. ويكفي ان نذكر بهذا الصدد انه قدمت للبرلمان ـ بمجلسيه ـ ثلاثة مشروعات للاصلاح الزراعي، رفضت جميعا. الاول قدمه ابراهيم شكرى والثاني قدمه محمود خطاب، والثالث قدمه ابراهيم بيومي مدكور باسم جماعة النهضة القومية. ومن يرجع للمذكرة الايضاحية المقترحة للمشروع الاخير، سيجد عبارة تحذيرية واضحة وصريحة، مفادها ان لم يطبق هذا القانون، ستقوم ثورة في البلاد، ـ كما قررت المذكرة، ـ «ونحن نريد تلافي قيام الثورة»! ولكنها كانت صيحة في واد، بعد ان أعمت الأنانية الطبقية عيون اعضاء الطبقة المسيطرة.

٣ ـ المؤشر الثالث هو ازدياد الفجوة الطبقية بين الأغنياء والفقراء، مما أحدث خللا عميقا في البناء الاجتماعي، وأدى الى توترات حادة، تصاعدت في شكل هبات شعبية عنيفة في الريف (وحوادث بهوت شهيرة في هذا المقام) بالاضافة إلى الاضرابات العمالية العنيفة، والمظاهرات الطلابية الصاخبة. ووصل السخط على الظلم الاجتماعي الفادح الى اضراب قوات الشرطة ذاتها، وهو حدث فريد في التاريخ المصرى.

٤ ـ المؤشر الرابع هو تصاعد حدة ونبرة النقد الاجتماعي، والتى ستتراوح بين قطبين الاول اصلاحي، يدعو الى الابقاء على النظام بشرط ترميمه واصلاحه، واستحداث سياسات توزيعية بغرض تذويب الصراع الطبقي، والحفاظ على المصالح الاساسية للطبقة المهيمنة، والقطب الثانى ثورى يدعو إلى التغيير الجذرى الشامل للنظام القائم، واعادة بنائه على أسس وقيم جديدة. وبين هذين القطبين المتطرفين كانت هناك مواقف وسطية شتى ومتعددة.

وقد شارك في حملة النقد الاجتماعي اليمين والوسط واليسار والمستقلون بحيث يمكن القول ان حصاد هذا النقد الاجتماعي، والذى مورس في الصحف والمجلات والكتب في المجالس النيابية، عكس كل ألوان الطيف السياسى في مصر. في هذه الحملة المجيدة، لمعت أسماء من كل التيارات السياسية. برز سيد قطب بكتابه العظيم «العدالة الاجتماعية في الاسلام»، وعلا صوت محمد مندور بمقالاته النقدية، وظهرت أصوات الماركسيين المصريين، وتجلت دعوات الليبراليين الاصلاحيين، ومن ابرز منابرهم «جماعة النهضة القومية»، وأسس خالد محمد خالد لاول مرة تيارا

أصيلا يجمع بين الليبرالية المنفتحة والنظرة الدينية المستنيرة، بدأه بكتابه التاريخي الذى أثر في جيلنا تأثيرا عميقا وهو «من هنا نبدأ» والذى صودر في طبعته الاولى، ثم افرجت عنه النيابة، وطبع بعد ذلك اكثر من خمس طبعات.

٥ ـ نتج عن موجة النقد الاجتماعى العميقة والتى انطلقت من اليمين واليسار ملامح مشروع وطنى، كان أبرزها: الاستقلال الوطنى وعروبة مصر وعدم الانحياز والعدالة الاجتماعية والحرية السياسية والدعوة لتأميم قناة السويس وبناء قوات مسلحة قادرة وتحديث الإسلام وإلغاء الفوارق الطبقية الحادة والاصلاح الزراعى وتأميم المصالح الأجنبية.

٦ ـ المؤشر السادس ولعله أهم هذه المؤشرات جميعا، لانه كان هو الباب الذى اندفعت منه الثورة رافعة اعلامها الخفاقة، أنه ليست هناك قوة سياسية قادرة على أن تؤلف تأليفا خلاقا بين عناصر المشروع الوطنى للتغيير الاجتماعى، ولا على ان تقود المجتمع بناء على موجهاته ومبادئه.

كل هذه المؤشرات تثبت ـ بما لا يدع مجالا لاى شك ـ تشكل موقف ثورى فى مصر، احتدمت تفاعلاته على وجه الخصوص بين عامى ١٩٥٠ و ١٩٥٢. من هذا الموقف الثورى، وبناء على تداعيات متتالية مسجلة فى الدراسات التاريخية، هبت رياح الثورة، التى قادها الضباط الاحرار، وهم مجموعة من الشبان المصريين الذين تربوا فى احضان الوطنية المصرية بكل تقاليدها الجيدة، وبتأثير رموزها الساطعة: عمر مكرم، ومحمد عبده، وأحمد عرابى، وعبد الله النديم، ومحمد فريد، ومصطفى كامل، وسعد زغلول. هذه المجموعة الوطنية الرائدة، التى تطلق عليهم بعض

الكتابات في الوقت الراهن «العسكر» هم الذين قادوا أول تجربة مصرية حديثة في التغيير الاجتماعي المخطط، بعد ان فشل الباشوات والبكوات والأغوات في نقل مصر من التخلف الى التقدم.

الشرعية التاريخية

هل كانت الثورة مجرد انقلاب عسكري قامت به حفنة من الضباط المغامرين، كما تحذلق في وصفها بعض اساتذة القانون الدستوري فور قيامها، وكما ما زالت تصر على وصفها الكتابات الوفدية، والاخوانية؟ وهل صحيح أن الثورة حين قامت لم يكن لديها برنامج واضح المعالم؟ وهل كان هدف الضباط الاحرار مجرد تغيير النظام ثم الانسحاب بعد ذلك الى الثكنات كما تؤكد بعض المقالات التي لا تستند الى أي دليل تاريخي؟

في تقديرنا أن الثورة حين هبت، جاءت ومعها مشروعها الذي أسس شرعيتها التاريخية عبر الزمن ومن خلال الممارسة. ولولا هذا لما كانت سوى انقلاب عسكري. من اين استمدت الثورة مشروعها، وما هي عناصره؟ الجواب بكل بساطة هو أن مشروع الثورة لم يكن سوى مشروع الحركة الوطنية للتغيير الاجتماعي الذي ألمحنا من قبل إلى ملامحه الاساسية. والدليل التاريخي على ما نقول ان قانون الاصلاح الزراعي الاول صدر بعد ستة اسابيع فقط من قيام الثورة. وهل كان يمكن للثورة ان تصدر هذا القانون لولا وجود تراث فكري وقانوني في الاصلاح الزراعي، تمثل أساسا في مشاريع القوانين الثلاثة التي أشرنا اليها من قبل، والتي رفضت جميعا؟

غير أن الثورة لم تستلم مشروعا مكتمل البنيان، لانه كان في الواقع مشروعا في سبيل التبلور والتكوين. بعض عناصره كانت تتسم بالعمومية

الشديدة، والتى هى أقرب الى الشعارات منها إلى المبادئ المحددة، وبعضها كان يتناقض ـ لدرجة كبيرة أو صغيرة ـ مع عناصر أخرى. ألم نقل ان المشروع كان محصلة صراع وتفاعل بين كافة التيارات السياسية والفكرية المصرية بدون استثناء؟

ان العمل الابداعى للثورة، أنها اكسبت هذا المشروع ـ بالتدريج وعبر الزمن، ومن خلال المحاولة والخطأ ـ التناسق الفكرى الضرورى لاى مشروع حضارى قومى. غير أنه أهم من ذلك انها انزلت المشروع من عالم الافكار المجردة، والمدعوات المطلقة إلى أرض الواقع من خلال الممارسة. واثبتت الممارسة الثورية المصرية أنها ـ كأى ممارسة تاريخية فى العالم ـ لا بد لها أن تبتعد قليلا أو كثيرا، عن المثل العليا والقيم المطلقة التى انطوى عليها المشروع. لانه فى عالم الواقع، ليست هناك نظرية واحدة، أيا كان مصدرها، دينيا كان أو وضعيا، يمكن أن تطبق بصورة نقية خالية من الشوائب والاخطاء.

ومن هنا كما أصابت الثورة، أخطأت، وأحيانا كانت الاخطاء جسيمة وفادحة وغير مبررة، ولعل ابرز اخطائها التلكؤ فى الانفتاح السياسى والديمقراطى بعد ان ثبتت عدم فعالية صيغة التنظيم السياسى الواحد، وأهم من ذلك كله هزيمة يونيو ١٩٦٧، والتى كشفت عن خلل جسيم فى بنية القيادة السياسية، التى لم تستطع أن تسيطر على جموح المؤسسة العسكرية.

ولكن هل تنفى هذه الاخطاء ان ثورة يوليو وضعت مصر على مستوى القرن العشرين فى مجال تحرير الانسان من الاستغلال الطبقى، وتحويل

الرعايا الى مواطنين، واسترداد الكبرياء الوطنى فى مواجهة الهيمنة الاجنبية، ومحاولة القضاء على التخلف من خلال جهود ابداعية فى مجال التنمية، وتأسيس قوات مسلحة حديثة وعصرية، أثبتت قدرتها الفائقة على الدفاع عن التراب الوطنى، كما ثبت فى حرب أكتوبر ١٩٧٣ ؟

أبعد كل هذه الانجازات، نأتى اليوم، وندعى - بغير خجل أو حياء - أن فترة الثورة ينبغى ان توضع بين قوسين، سبقتها حقبة ليبرالية ذهبية، ولحقتها حقبة انفتاحية عظيمة؟ وهل نقيم الثورات الكبرى فى حياة الأمم بمثل هذه الخفة والبساطة؟

لقد بلغت خيانة التاريخ المصرى بكل تراثه العظيم، ببعض المثقفين ممن انقلبوا على الثورة التى أنجبتهم، إلى أن يدافعوا علانية عن الاحتلال الانجليزى لمصر لنفى مسئوليته عن التعويق المتعمد لنمو وتطور المجتمع المدنى فى بلادنا، لتثبيت فكرة ان الثورة هى التى قضت عليه!

نقول لهؤلاء، من حقكم ان تغيروا مواقفكم، بشرط ان يكون ذلك نتيجة تطورات فكرية طبيعية، تحمل فى طياتها النقد الذاتى، وتأمل تجربة الثورة فى ضوء جديد. ولكن - وعلى سبيل القطع - مما يشين أى كاتب، أن ينقلب للقيام بدور دعائى ساذج لليبرالية على الطريقة الامريكية باعتبارها هى المفتاح السحرى لكل مشكلات مصر، بل والدعوة إلى ان تكون الولايات المتحدة الامريكية هى الحكم على فشلنا أو نجاحنا فى مجال الاقتصاد، وفى مجال التطور الديمقراطى!

ولعل هذه الدعوات المنحرفة، تبرز تحت الضوء الساطع الفرق الجوهرى بين الكتاب والكتبة! ألم يتحدث جوليان بندا منذ زمن طويل عن «خيانة

الكتبة» في معرض تشريحه لامراض المثقفين، والتى تتمثل فى تذبذبهم الفكرى وانتهازيتهم السياسية؟ غير ان ذلك لا ينبغي ان يقلقنا، سواء تعلق الامر بتقييم ثورة يوليو، أو بتشخيص الحاضر واستشراف المستقبل. فلن تبقى فاعلة سوى مواقف الكتاب الذين لم يتحولوا، ليس بسبب جمود فكرى، أو تعصب عقائدى، ولكن لانهم يؤمنون بأصالة النضال المصرى ضد التبعية والاستغلال والرجعية. واعضاء هذه الكتيبة المناضلة لن يكونوا أبدا منظرين لليأس، ولا داعين للاستسلام، ولكنهم بصمودهم أمام موجات الارهاب الفكرى والمادى، يفتحون أمام شعبنا في ظل تراثنا الزاخر في الوحدة الوطنية والانفتاح الفكرى، أبواب الامل فى غد مشرق سترتفع فيه رايات العقلانية، والعصرية والديمقراطية.

(٧٠)

مصر وتحديات الجمهورية الثالثة

في الوقت الذى يطرح فيه الرئيس محمد حسنى مبارك للاستفتاء الشعبى باعتباره مرشحا لرئاسة الجمهورية لفترة ثالثة، بعد حصوله على موافقة غالبية اصوات اعضاء مجلس الشعب كما يقضى الدستور، من المناسب أن نلقى نظرة فاحصة على التحديات التى تواجه الجمهورية الثالثة.

لقد سبق لنا فى بداية تولى الرئيس مبارك رئاسة الجمهورية فى المدة الأولى ان نشرنا مقالا فى الاهرام، قررنا فيه أن عهد الرئيس جمال عبد الناصر قام على اساس مجموعة متماسكة من القيم والتوجهات، والتى ركزت اساسا على العدالة الاجتماعية وعلى الحرية السياسية بالمفهوم الاشتراكى، وعلى التخطيط المركزى فى مجال الاقتصاد، بالاعتماد اساسا على القطاع العام لسد الاحتياجات الاساسية للشعب ولتحقيق التنمية الاقتصادية، ثم جاء عهد الرئيس أنور السادات والذى قدم اطروحات مختلفة فى المجال السياسى والمجال الاقتصادى. فقد بادر الرئيس السادات بعد مرحلة تجريبية هى مرحلة المنابر، إلى تأسيس نظام للتعددية السياسية، بعد الغاء

---

* الاثنين: ٢٦ / ٧/ ١٩٩٣.

الاتحاد الاشتراكي العربي الذى كان هو التنظيم السياسي الواحد. وفي المجال الاقتصادى أعاد صياغة التوجهات الاقتصادية، في ضوء سياسة الانفتاح الاقتصادى التى هدفت اساسا الى تقليص دور القطاع العام، وفتح المجال واسعا وعريضا امام القطاع الخاص والاستثمارات الاجنبية.

وتطورت التعددية السياسية، حيث شهدت البلاد نشوء احزاب سياسية متعددة كما تعمقت سياسة الانفتاح الاقتصادى، وزادت معدلات اسهام القطاع الخاص في الناتج القومى الاجمالى. غير ان المرحلة الاخيرة من حكم الرئيس السادات شهدت توترات حادة في المجال السياسي، أدت إلى مواجهة عنيفة بينه وبين كافة الفصائل السياسية، ترتب عليها اعتقال الغالبية العظمى من القيادات السياسية. وفي مجال الانفتاح الاقتصادى ظهر بوضوح ان الاندفاع فيه بغير ضوابط، أدى إلى شيوع نوع من الفوضى الاجتماعية، حيث تعددت حالات الفساد، والاثراء غير المشروع، وزادت الفجوة بين الاغنياء الجدد والفقراء وأعضاء الطبقة المتوسطة، مما شكل أزمة اجتماعية خانقة انتهت باغتيال الرئيس السادات بواسطة عناصر ارهابية، وتم عقب ذلك انتخاب الرئيس مبارك رئيسا للجمهورية.

الرئيس مبارك في مواجهة الأزمة

وقد كانت اولى المهام الجسيمة التى تصدى لها الرئيس مبارك بكل اقتدار هى مواجهة الازمة السياسية وتحقيق الانفتاح السياسي المطلوب للممارسة الديمقراطية. وقد كان قرار الرئيس بالافراج عن المعتقلين من القيادات السياسية، واستقبال وفد منهم في مقر رئاسة الجمهورية رمزا لبداية عهد جديد، يقبل بالتعددية السياسية، ويسمح للرأى الآخر بالتعبير عن نفسه بغير قيود. كما أن الرئيس تصدى للعملية الشاقة التى تتمثل في ترشيد سياسية الانفتاح الاقتصادى، بوضع مجموعة من الضوابط الاقتصادية، التى تكفل مواصلة عمليات التنمية في كافة المجالات.

غير انه اذا كانت هذه هي السمات البارزة للمدة الأولى التى تولى فيها الرئيس رئاسة الجمهورية، فان المدة الثانية شهدت تحديات من نوع جديد. ولا بد أولا أن نقرر أنه فى هذه المدة اتسع نطاق الممارسة الحزبية، وتشكلت احزاب سياسية جديدة، أصدرت عديدا من الصحف والمجلات. وشهدت هذه المدة حرية غير مسبوقة في التعبير عن الرأى الآخر. وبرزت المشكلة الاقتصادية بشكل حاد، وكان على الرئيس مواجهة مطالب وشروط سياسات التكيف الاقتصادى، وتحقق المعادلة الصعبة والتى تتمثل فى ضرورة تطبيق الشروط من ناحية، ومواجهة آثارها السلبية من ناحية أخرى، وخصوصا بالنسبة للطبقات الفقيرة والمتوسطة.

تحديات الجمهورية الثالثة

وها نحن أمام تحديات الجمهورية الثالثة. ويمكن القول ان أبرز هذه التحديات جميعا، هو شيوع الارهاب الذى لا يستهدف فقط رموز الدولة، أو جهاز الامن، وانما يستهدف تخريب مصر، اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا بواسطة عصابات اجرامية تتستر بالدين والدين منها براء. وليس الارهاب المادى فقط هو التحدى، ولكن أخطر منه هو الارهاب الفكرى الذى تمارسه جماعات دينية وفصائل سياسية، تحاول باستماتة الدفاع بشكل مباشر وغير مباشر عن الارهاب، وتصطنع فى سبيل ذلك حججا دينية وسياسية واقتصادية واجتماعية واهية. لقد شهدت الفترة الاخيرة سقوط عدد كبير من المثقفين الذين يدعون زورا ارتباطهم بالمثال الديمقراطى، وينادون باستعدادهم للتسامح مع خصومهم فى الرأى. فقد ثبت على سبيل القطع أن بعض رجال الدين من المحسوبين على التيار الاسلامى ينظرون

للارهاب ويصدرون من الشهادات والفتاوى، ما يبرئ ساحة الارهابيين، كما ان بعض الاحزاب السياسية، وبعض الكتاب يمارسون نوعا جديدا من الارهاب الفكرى، الذى يتجه لتكفير الخصوم، وإباحة سفك دمائهم، وينزع الى رفع شعارات هدفها تدمير الدولة، والسيطرة على المجتمع المدنى.

ان التحدى الاول فى مواجهة الجمهورية الثالثة هو الارهاب صوره واشكاله القبيحة. والمهمة العاجلة امام الرئيس مبارك تتمثل فى ضرورة صياغة مجموعة متكاملة من السياسات لمواجهة الارهاب، وهذه السياسات لا ينبغى ابدا ان تقتصر على السياسة الامنية، بالرغم من اهميتها القصوى، وضرورة ان يطبق - فى اطارها - القانون فى ضوء الشرعية واحترام حقوق الانسان، ولكنها ينبغى ان تتعدى ذلك، الى المبادرة بعملية اصلاح سياسى واسعة المدى. والاصلاح السياسى ينبغى ان يرتكز على عدة دعائم أهمها: مراجعة الدستور بواسطة جمعية تأسيسية ممثلة لكافة الاتجاهات، لكفالة توسيع اطار الممارسة الديمقراطية، وجعله أكثر اتساقا مع التغيرات الكبرى التى حدثت فى البلاد واهمها التعددية السياسية، والانفتاح الاقتصادى. كما أنه لا بد من رفع القيود التى تحد من عمل الاحزاب السياسية فى ظل قانون الطوارئ، لان هذه القيود تمنع الاحزاب من الاتصال بجماهيرها، فى الوقت الذى يطلق فيه المجال، بصورة شرعية أو غير شرعية، للتيارات الدينية على اختلاف ألوانها وتوجهاتها، لكى تملأ الفضاء السياسى بأفكارها الرجعية، وشعاراتها الغوغائية، وحملاتها المسمومة ضد الدولة والمجتمع المدنى على السواء. ولا بد من سياسات ثقافية، تعيد روح الانتماء إلى أجيال الشباب المصرى الضائعة التى تشيع البلبلة الفكرية بين جنباتها، نتيجة لمحاولات عديد من الفصائل السياسية، تشويه التاريخ المصرى، وتجريح

الزعماء والقادة السياسيين، والتشكيك في كل الانجازات الوطنية والسياسية والاجتماعية في كل عهود التاريخ المصرى.

ولن يتحقق عودة الانتماء، بغير سياسات فعالة للتنشئة الثقافية، مبنية على قيم العقلانية والحوار والانفتاح الفكرى على العالم، وسياسات للتنشئة السياسية تقوم على أساس اشاعة الديمقراطية في كل مؤسسات المجتمع، وسياسات اقتصادية تواجه مشكلة البطالة الحادة، وتنتشل الشباب من محيط اليأس والقنوط.

وإذا كان الاصلاح السياسي هو نقطة الانطلاق في المرحلة المقبلة، فلا يقل عنه اهمية الاصلاح الاقتصادى الذى ينبغي ان يمارس في ضوء مجموعة اساسية من القيم، أهمها الحفاظ على استقلال القرار الاقتصادى المصرى، ورفع معدلات الانتاجية، وزيادة كفاءة الاداء، وتحقيق التوازن الاجتماعي المطلوب بين كافة الطبقات الاجتماعية حتى تتحمل جميعا أعباد مرحلة الانتقال الصعبة، ولا يقع العبء كله على الفقراء والطبقات المتوسطة.

نحو مشروع وطني جديد

ان ما ألمحنا اليه من مبادرات سياسية مطلوبة، لايمكن لها ان تحقق الاهداف المرجوة منها، بغير صياغتها في نسق متماسك، وفي ضوء مشروع وطني جديد، تسهم في صياغته بطريقة ديمقراطية كل الفصائل السياسية المؤمنة بمصر وحقها في التقدم والانطلاق ولايمكن أن يتم هذا بغير حوار ديمقراطي منظم وواسع المدى. وفي هذا الحوار لاينبغي لحزب سياسي ايا كان، سواء كان الحزب الوطني الديمقراطي أو غيره، ان يدعي انه يحتكر

الحقيقة، وانه الوحيد الذى يمتلك برنامجا كفيلا بتحقيق التقدم. ما نحتاجه فعلا هو ترشيد الخطاب السياسى الذى تمارسه الاحزاب، والابتعاد عن الغوغائية السياسية والتى علا صوتها فى الحقبة الاخيرة من قبل كل الاطراف.

نحن نعيش في عالم معقد، تتشابك فيه المشكلات السياسية مع المشكلات الاقتصادية مع المشكلات الثقافية. وليست هناك حلول سهلة لكل مشكلة. ولكن هناك ـ بالقطع ـ خيارات متعددة، وبدائل متنوعة، لايمكن الاختيار الرشيد من بينها بغير حوار جاد، لا يقوم على أساس الخطابة الفارغة التى تمرسنا عليها طويلا، وانما ينهض في ضوء المعلومات الموثقة والدراية العميقة بالتحولات العالمية بكل ابعادها السياسية والاقتصادية والثقافية.

فى المجال السياسي هناك نزوع مؤكد نحو القضاء على النظم الشمولية والسلطوية، وهى على كل حال تتساقط تباعا فى كافة القارات. واصبحت الديمقراطية بما تتضمنه من تعددية سياسية وفكرية واحترام حقوق الانسان، هى الشعارات السائدة التى تتبناها الشعوب فى كل مكان. غير انه فى هذا المجال علينا ان نحذر من محاولات بعض الدول الزعم أن هناك نظرية ديمقراطية واحدة ينبغى تطبيقها بحذافيرها فى كل مكان تقوم اساسا على الاجراءات الشكلية للديمقراطية، والتى ترتكز على الدستور واباحة تنظيم الاحزاب السياسية، واجراء الانتخابات بصورة دورية، وتداول السلطة. وذلك لان التاريخ الاجتماعى الفريد لكل قطر، لا بد له أن يؤثر ـ شئنا أن لم نشأ ـ على الممارسة الديمقراطية. ومن ناحية أخرى، تنزع هذه الدعوات إلى

افراغ النموذج الديمقراطي من المضمون الاجتماعي، والذى يتعلق بالعدالة الاجتماعية. وليس هذا هو النموذج الذى ينبغي ان نحتذيه. ومن هنا سيقع على عاتقنا في الحوار الديمقراطي الذى نتحدث عنه، عبء اقامة التوازن بين الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية.

واذا اضفنا إلى ذلك أن الدعاية العالمية لاهمية تطبيق حقوق الانسان، تتجاهل التطبيق الانتقائي لقيم حقوق الانسان بواسطة الدول العظمى، وتجاهلها لخرق هذه الحقوق حفاظا على مصالحها في بعض المناطق، ومن ابرزها البوسنة والهرسك والصومال، لادركنا انه ينبغي ان نركز على ضرورة التطبيق المنهجي لحقوق الانسان في كل الحالات وبغير استثناء. كما أن حقوق الانسان تواجه مشكلة الدفع بالخصوصية الثقافية التي تثيرها بعض الانظمة الشمولية والسلطوية وخصوصا في العالم الثالث. ولا بد لنا ان نؤكد انه لا ينبغي ان يكون هناك تناقض بين عالمية حقوق الانسان والخصوصيات الثقافية. فالخصوصية الثقافية ليست جوهرا ثابتا لايتغير ولكنها ينبغي أن تتفاعل مع التغيرات في القيم والاتجاهات على المستوى العالمي، من خلال حوار فعال بين الحضارات المختلفة، في ضوء ضرورة اعلاء قيمة احترام الشخصية الانسانية، ورفع القيود عنها، حتى تمارس حقها في الحرية والابداع.

ونحن نجابه في مجال العلاقات الدولية بمتغير جديد، هو بروز ما يطلق عليه «حق التدخل» في الشئون الداخلية للدول، سواء لاسباب أمنية أو لاسباب انسانية. ولابد ان يتصدى الحوار الديمقراطي لهذه القضية، لأن الاستقلال الوطني الذى ناضلت من أجله أجيال وأجيال من فئات الشعب المصري يمكن ان يكون معرضا لخطر مؤكد، لو استقر حق التدخل كمبدأ

من مبادئ ما يطلق عليه الشرعية الدولية، والتي تطبق في الوقت الراهن بطريقة انتقائية فجة والعالم ـ بالاضافة إلى كل ذلك ـ يتحول تحولات عميقة في ضوء كونية اقتصادية شاملة، ستؤثر تأثيرا بالغا على حرية الحركة الاقتصادية للدول في العالم الثالث. ومن هنا ينبغي ان نطرح السؤال: كيف سنجابه هذا المتغير الجديد؟ ولو القينا النظر على النظم السياسية في العالم المتقدم، لادركنا انها تواجه مشكلة اساسية في ممارسة الحكم، نتيجة لتعقد المجتمع المعاصر، وصعوبة اتخاذ القرار في وضع يتسم بعدم التأكد من شكل التفاعلات في المدى القصير والمتوسط ومن هنا برزت الحاجة إلى ترشيد عملية صنع القرار، والاستعانة بمناهج البحوث المستقبلية، لرسم صورة مرغوبة للمجتمع، ووضع السياسات الكفيلة بتحقيقها. وتزداد حاجتنا في مصر إلى تدعيم عملية صنع القرار، بتوسيع اطار المشاركة السياسية، ودعم المؤسسات العلمية العاملة في هذا المجال، من خلال توفير المعلومات الاساسية لكل ما يطلبها في اطار اطلاق حرية الحصول على المعلومات، وهو الشرط الجوهري لاى مشاركة فعالة في اتخاذ القرار.

ومن ناحية أخرى، اذا تحولنا الى الاطار الاقليمي، فسنجابه بمشكلة التشرذم العربي بعد حرب الخليج، وأهمية المصالحة العربية، واستيعاب العراق مرة أخرى في النظام الاقليمي العربي، بشرط تعهده القاطع بعدم العدوان. غير انه أهم من ذلك كله، السعي المنظم لخلق مبادرة عربية، تتم من خلال حوار عربي واسع، نستطيع من خلالها كنظام اقليمي عربي ان نتفاوض مع الكتل الاقليمية العالمية، في عالم سينقسم الى تكتلات اقليمية، وهذه المبادرة العربية لا بد ان تدلي برأيها في كيفية تحقيق السلام العالمي، وحل الصراعات الدولية، والحد من التسلح، واتجاهات التنمية واسقاط

الديون عن العالم الثالث، واخيرا اهمية ممارسة حوار الحضارات في ضوء مبادئ التسامح الثقافي، بدلا من حرب الحضارات التي تدعو لاشعالها بعض الاصوات العنصرية في اوروبا والولايات المتحدة الامريكية.

وتبقى جهودنا على المستوى المحلي في مختلف ميادين التنمية. مصر في حاجة إلى مشروع وطني متكامل، يضع عينه على المستقبل، في ضوء تشخيص مشكلات الحاضر، ومواجهتها بشكل حاسم. مشروع يحقق لمصر ـ من خلال جهود النخبة والجماهير ـ الانطلاق الى آفاق القرن الحادى والعشرين.

(٧١)

عشرون عاما على
حرب أكتوبر ١٩٧٣
تحدى المستحيل

هل حقا مرت عشرون عاما على حرب أكتوبر ١٩٧٣؟ ما أسرع ما يمضى الزمن! غير ان مرور الزمن لايمكن ان يضيع دلالة هذا الحدث التاريخى الذى قلب الموازين ليس على مستوى الشرق الاوسط فقط، بل على نطاق العالم كله على اتساعه.

وبداية يمكن القول ان اسرائيل قد أساءت قراءة هزيمة يونيو ١٩٦٧، وعجزت عن فهم التاريخ الفريد للشعب المصرى. وبالرغم من انه عقب توقف اطلاق النار مباشرة، كانت هناك علامات واضحة الدلالة على ان القوات المسلحة المصرية لن تسلم ابدا بأن الهزيمة هى النهاية، ووراءهاالشعب الذى رفض الهزيمة وتظاهر بالملايين مطالبا الرئيس جمال عبد الناصر بالبقاء فى موقعه. وابرز هذه العلامات هى معركة رأس العش

---

* الجمعة: ٨ / ١٠ / ١٩٩٣.

والتى استطاعت فيها قوة مصرية صغيرة العدد ان توقف الانتشار الاسرائيلى فى منطقة قناة السويس، واغراق السفينة الحربية الاسرائيلية ايلات بصاروخ بحرى، وهو ما اصبح فى ذاته علامة على التحول فى استراتيجية الحرب البحرية.

ثملت اسرائيل بخمر النصر، وعكف العلماء الاجتماعيون الاسرائيليون على صياغة نظريات تهدف الى تشوية الشخصية العربية وتؤكد ان هزيمة يونيو هى فصل الختام بالنسبة للقوة العربية، بل واكثر من ذلك بالغ احدهم وهو الباحث شاؤول فريد لاندر فى كتابه الصادر بالفرنسية «تأملات فى مستقبل اسرائيل» وقرر ان العرب تحولوا الى جثة هامدة، وان اسرائيل تستطيع ان تقطع فى الجسد العربى كما تشاء، آمنة من أى رد فعل. ومن ناحية أخرى ساد ادراك جامد لدى المخططين الاستراتيجيين الاسرائيليين بأن مصر لن تتجاسر لا هى ولا أى دولة عربية اخرى على شن حرب على اسرائيل.

حرب الاستنزاف المجيدة

ولم تتوان القيادات السياسية المصرية عقب اعلان الهزيمة مباشرة، وبعدما كل ما صاحبها من محاكمات عسكرية ومظاهرات شعبية، وما احدثته من جراح عميقة فى الكبرياء الوطنى، عن اعادة بناء القوات المسلحة المصرية وفق نظام صارم، وفى ضوء قواعد جديدة. اتخذ القرار واشرف على تنفيذه بنفسه لدرجة الالمام بالنشاط اليومى للقوات المسلحة الرئيس جمال عبد الناصر، وقام بالدور الاساسى فى التنفيذ الفريق اول محمد فوزى ومعه نخبة من افضل ضباط القوات المسلحة.

وسرعان ما شنت حرب الاستنزاف والتي يعتبرها المؤرخون العسكريون الاسرائيليون حربا مصرية اسرائيلية قائمة بذاتها، في سلسلة الحروب الاسرائيلية العربية.

لقد كانت هذه الحرب، هي المقدمة الضرورية لحرب أكتوبر ١٩٧٣، فمن خلال معاركها تخضب المقاتلون المصريون بالدم، واستردوا ثقتهم، واعادوا الاحترام الى شرفهم العسكرى الذى استبيح نتيجة الاخطاء الجسيمة في عملية اتخاذ القرار السياسي، واوجه التقصير الفاضحة في اعداد الدولة للحرب، وعدم كفاءة القيادات العسكرية في ادارة الحرب. حرب الاستنزاف ملحمة بطوليه للقوات المسلحة من جانب، وللشعب من جانب آخر. فقد وقف الشعب في منطقة القناة وراء قواته المسلحة بالدعم والتأييد والاسناد. ومن هنا فحين يحاول بعض الكتاب ـ نتيجة لغلبة التحيز والاهواء على رؤيتهم ـ ان يصوروا حرب الاستنزاف بأنها كانت خسارة خالصة، ولم تدفع المجهود الحربي الى الامام، فانهم في الواقع يجافون الحقيقة، ويتجاهلون حتميتها وضرورتها كمقدمة اساسية لشن حرب التحرير.

القرار التاريخي

برحيل جمال عبد الناصر وتولي الرئيس انور السادات مسئولية رئاسة الجمهورية انتقل اليه العبء الثقيل، المتمثل في استكمال بناء القوات المسلحة، واتخاذ قرار الحرب في الوقت المناسب، والحقيقة ان الكثيرين ومنهم مواطنون مصريون شككوا في قدرة مصر على شن الحرب وهؤلاء سواء كانوا من الاجانب او من المصريين انفسهم قد اساءوا قراءة التاريخ المصرى. وهذا التاريخ تبرز فيه ظاهرتان اساسيتان: قيم الحركة الوطنية المصرية في النضال ضد الاحتلال، والتقاليد الرفيعة للعسكرية المصرية في الذود عن حياض الوطن، والاستشهاد في سبيل الدفاع عن ترابه المقدس، ولم يكن يستطيع انور السادات، وهو ابن الحركة الوطنية المصرية، ان يتجاهل قراءة

التاريخ المصرى، ولا ان يصم آذانه عن سماع هدير الشعب الذى تظاهر اكثر من مرة مطالبا بالقتال، وبالبدء فى معركة التحرير. لقد استمع السادات الى نداء الشعب، وأعد البلاد بدأب وصبر وحنكة سياسية، وتخطيط متقن، انتظارا للحظة المناسبة. وفى السادس من اكتوبر ١٩٧٣ اصدر الرئيس قراره التاريخى بالعبور، وانطلقت قوات مصر المسلحة لتبدأ معركة من أمجد معاركها العسكرية، والتى تعيد الى الاذهان انجازاتها التاريخية السابقة. وسوف يقف المؤرخون فى المستقبل طويلا لتحليل هذا القرار التاريخى ـ فقد اعتبر فى وقته مغامرة غير محسوبة، من شأنها سحق القوات المسلحة المصرية فى ساعات. ولم يكن ذلك التفسير عجيبا، فقد كنا ـ فى هذا الوقت ـ نعيش عصر الخرافة الكبرى التى تزعم ان اسرائيل قوة لا تقهر، وأن ذراعها الطويلة يمكن ان تطول اى بقعة فى الوطن العربى. وذهب آخرون ـ كرد فعل مباشر لسماع النبأ ـ الى ان هذا القرار فعل من افعال اليأس اتخذ دون روية، وبغير تحسب للنتائج، وقد اثبت التاريخ ان قرار العبور كان هو القرار الصائب، والذى اتخذ فى التوقيت المناسب. ودارت المعارك الضارية، بعد ان انهدمت اسطورة خط بارليف، واشتبكت المدرعات المصرية فى معارك تصادمية بالغة الحدة والعنف مع القوات الاسرائيلية، وكبدتها خسائر جسيمة فى الارواح والمعدات. ولن تذهب من الذاكرة التاريخية للشعب المصرى صور الاسرى الاسرائيليين واعدادهم تجاوزت المئات بعد ان سقطوا فى الميدان صرعى الهزيمة.

انقلبت الموازين، واسرعت الولايات المتحدة الامريكية بالتدخل لنجدة اسرائيل، بعدما ترنحت فى الأيام الأولى، ظانة أن التاريخ سيعيد نفسه. وأن الهزيمة ستلحق فى ساعات بالقوات المصرى.

حرب أكتوبر فى المنظور العالمى

لم يتوقف تأثير حرب أكتوبر على تغيير الموازين فى الشرق الاوسط،

ولكنها أدت الى نتائج بالغة الاهمية على المستوى العالمى. واذا تركنا جانبا الانجازات العسكرية المصرية الباهرة، والتى أدت الى سقوط عديد من النظريات العسكرية المستقرة، واستحداث نظريات جديدة على مستوى الاستراتيجية والتكتيك، فان النتائج السياسية لا تقل اهمية عما حدث فى هذا المجال، فقد استخلصت القوى العظمى نتيجة اساسية مفادها ان دولة متوسطة القوة مثل مصر، استطاعت ان تتجاوز كل القيود التى وضعت حولها لمنعها من الحركة، ولكى يفرض عليها الاستسلام النهائى، وان تفاجىء العالم كله بشن الحرب، ضد ارادة القوى العظمى المسيطرة، استطاعت مصر بقرار تاريخى، استنهضت فيه همتها، واستعانت بتراثها الوطنى الزاخر، واستلهمت تقاليد العسكرية المصرية. ان تقطع سلسلة الحتمية التاريخية، وان تقضى على واقع الاحتلال الاسرائيلى الكئيب، وان تنشىء واقعا جديدا، ادى فى النهاية الى تحرير كامل التراب الوطنى من دنس الاحتلال، ورفع العلم المصرى عاليا خفاقا فى سماء مصر الحرة المستقلة. لقد أدت حرب أكتوبر الى ان تعيد كل من اسرائيل والولايات المتحدة الامريكية النظر فى استراتيجيتها ازاء مصر والوطن العربى ككل، فقد ايقنت اسرائيل انها لم تعد فى مأمن كما كان الحال فى الماضى. وان مصر بعد ان تحررت يمكن ان تمثل خطرا داهما على الامن الاسرائيلى، وان دعاوى اسرائيل بأنها الدولة العظمى الاقليمية ليس امامها فرصة للتطبيق، وان ايديولوجية اسرائيل الكبرى آن لها ان تنحسر ويعاد صياغتها فى ضوء الواقع الجديد.

تحت ضغط النتائج العسكرية لحرب اكتوبر، قبلت اسرائيل فى اتفاقيات كامب دافيد ان تنسحب من كامل التراب المصرى، ما عدا طابا التى

ماطلت فى تسليمها، الى أن انتزعتها مصر نتيجة جهود ابنائها الخلاقة فى عملية التحكيم الشاقة. وأكثر من ذلك، وجدت اسرائيل ان عقد معاهدة سلام مع مصر هو الحد الادنى الذى يضمن الامن القومى الاسرائيلى وبتوقيع معاهدة السلام، نشأ واقع جديد فى المنطقة بعد ان طبعت العلاقات بين مصر واسرائيل.

وبالرغم من ذلك، فان اسرائيل لم تع الدرس التاريخى من هزيمتها فى حرب اكتوبر ١٩٧٣، ومارست عربدتها العسكرية بعد توقيع المعاهدة المصرية الاسرائيلية، والذى يمثل احتياجها لبنان المثل الصارخ على الغباء السياسى، ذلك ان اسرائيل ظنت واهمة انه بخروج مصر من ساحة المواجهة العسكرية، فان المجال سيكون مفتوحا امامها، لكى تفرض سيطرتها على باقى اجزاء الوطن العربى. وفوجئت وتواصل عمليات القمع بالمخالفة لكل القوانين والقرارات والاعراف الدولية. وظنت لفترة طويلة، انها تستطيع ان تهيمن على الضفة الغربية وغزة الى الابد، وان سياسة الضم التدريجى يمكن لها ان تؤتى ثمارها بعد حين. غير ان الانتفاضة التى قام بها الشعب الفلسطينى، والتى مارس من خلالها مقاومة الاحتلال أنشأت واقعا جديدا على مستوى المنطقة والعالم. لم تعد قضية الشعب الفلسطينى هى قضية لاجئين، ولكنها اصبحت قضية شعب يحارب حربه المشروعة من اجل تأكيد الذاتية الوطنية، وتحقيق حق تقرير المصير.

من مدريد الى غزة واريحا

وأدت تفاعلات الانتفاضة الى الضغط الشديد على اسرائيل، والتى ادركت ان الشعب الاسرائيلى نفسه ــ وعلى عكس ما تصورت ــ هو الذى

اصبح تحت الحصار، ولم يكن هناك من مفر امامها، وخصوصا بعد تغير الموازين، وبروز قضية الشعب الفلسطيني على الساحة العالمية، من ان تغير استراتيجيتها، وان تواصل ما فاتها تحقيقه بعد معاهدة السلام المصرية الاسرائيلية.

وجاءت مسيرة مدريد بكل وقائعها المعروفة، لتنشئ واقعا دوليا جديدا، يقوم على قرارات الامم المتحدة، وعلى صيغة الارض في مقابل السلام وبالرغم من ان اسرائيل واصلت في المفاوضات لعبتها التقليدية في محاولة شق الصف العربي، وفي المماطلة، وفي محاولة فرض شروطها، الا ان ثبات الاطراف العربية على التمسك بالحقوق المشروعة ادى من ناحية الى اطالة أمد المفاوضات، ومن ناحية اخرى الى شيوع ادراك بأن المفاوضات وصلت الى طريق مسدود وعند هذه اللحظة فاجأ الفلسطينيون والاسرائيليون العالم كله باعلان المبادئ الذى تم التفاوض السرى عليه. واهم ما فى هذا الاعلان انه ينص على التعاون الوثيق السياسي والامني والاقتصادى بين اسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية، واخطر من ذلك انه يعلن عن مشروع للتنمية الاقليمية ستكون نواته الاساسية هي اسرائيل والفلسطينيون.

ما هو تأثير هذا الاتفاق على الامن القومي العربي؟

وما هو تأثيره على النظام الاقليمي العربي بكل مؤسساته وفي مقدمتها جامعة الدول العربية؟

وما هو تأثير السوق الشرق اوسطية على الاقتصاد العربي؟

واخطر من ذلك كله ما هو تأثير الاتفاق على الهوية العربية في اطار واقع جديد ستوقع فيه الدول العربية اتفاقيات سلام مع اسرائيل؟

بعبارة مختصرة فان اختفاء العدو الاسرائيلي، سيحدث في الوعي السياسي العربي زلزالا ليس اخف وقعا من الزلزال الذي احدثه اختفاء الاتحاد السوفيتي ونهاية الحرب الباردة. هذه هي الاسئلة التي ينبغي ان نطرحها كسياسيين ومثقفين عرب ولا ينبغي ان نقنع بطرح الاسئلة، بل على مراكز البحوث العربية ان تنشغل بدراسة وتحليل سيناريوهات المستقبل، حتى نقرر هل صحيح ان حرب اكتوبر ١٩٧٣ هي نهاية الحروب في منطقة الشرق والاوسط، ام انها كانت مجرد رمز على ما تستطيع القوة العربية الشاملة ان تفعله، اذا ما لاح الخطر، وتهدد الامن العربي؟

ان حرب اكتوبر ١٩٧٣ ستظل محفورة في الذاكرة السياسية العربية الى الابد، علامة على اصالة.

(٧٣)

الأبعاد الثقافية للحوار السياسى

لا نبالغ أدنى مبالغة لو أكدنا أن مبادرة الرئيس محمد حسنى مبارك بالدعوة الى حوار وطنى تشارك فيه كافة الأحزاب والقوى السياسية، يدور حول المشكلات الراهنة، داخلية وخارجية وطرق مواجهتها، من أهم المبادرات السياسية في السنوات الأخيرة. فقد ساد تقليد سياسى مبناه أن الحكومة تصوغ السياسات العامة وتنفذها، في حين أن المعارضة من مواقعها المتعددة سواء فى مجلس الشعب والشورى، أو من خلال صحف الأحزاب تتفرغ لنقدها. وجزء أساسى من هذا التقليد شيوع دفاع الحكومة المطلق عن سياستها صياغة وتنفيذا، وذيوع النقد المطلق للمعارضة لهذه السياسات. وبالتدريج نشأت فى المناخ السياسى المصرى نزعة استقطابية حادة، وبدت المسألة كما لو كانت مصالح مصر الاستراتيجية الكبرى، يمكن أن تضيع فى اطار الدفاع الحكومى والهجوم القادم من المعارضة.

وقد يعود هذا المناخ السياسى غير الصحى، الى أننا مازلنا فى بداية عصر التعددية السياسية، ولم تتكيف الحكومات بعد على أن الممارسة الديمقراطية

* الجمعة: ٢١ / ١ / ١٩٩٤.

تقتضى القبول بمبدأ الحوار، وقبول الرأى الآخر لو كان صحيحا، وممارسة النقد الذاتى أحيانا فيما يتعلق بجوانب القصور أو حدوث الأخطاء. كما أن المعارضة لم تتعود بعد على ممارسة خطاب نقدى معتدل، يرحب بالايجابيات فى الممارسات الحكومية، وينقد السلبيات، بدلا من انتاج خطاب سياسى يقوم على الرفض المطلق والادانة الكاملة لكل السياسات توجها وتنفيذا.

والدعوة للحوار تأتى فى لحظة حاسمة يخيم على المجتمع فيها جو الأزمة نتيجة لموجات الارهاب العشوائى الذى أثر فعلا على جهود التنمية فى ميادين مختلفة، وأبرزها فى مجال السياحة وخطورة الأزمة أنها لا تثير فقط مسألة الخسائر الاقتصادية بالرغم من جسامتها ـ بقدر ما تثير فى المقام الأول قضية المسألة الثقافية. وتعنى على وجه التحديد ذيوع وانتشار تيارات فكرية رجعية ومتخلفة، وخصوصا بين صفوف الشباب، مما يؤدى الى ترسيخ ما يطلق عليه الدكتور فؤاد زكريا ثقافة منغلقة على ذاتها، لا تصلح اطلاقا للتعامل مع الواقع، ولا مع العالم المعاصر، بدلا من توسيع وتعميق الثقافة المنفتحة، التى تستند الى ايجابيات تراثنا، والى العقل النقدى الذى لا يخشى على وجه الاطلاق التفاعل مع الآخر، والحوار معه، من منطق الاقتدار والثقة بالنفس.

الحوار والخروج من الأزمة

الأزمة التى نواجهها لها أبعاد متعددة: اقتصادية، وثقافية، وسياسية. والحوار ـ فى تقديرنا ـ هو الوسيلة المثلى للخروج منها، لأنه ستجتمع فى اطاره كافة الأحزاب والقوى السياسية وممثلون للمثقفين والشخصيات العامة

فى اطار نرجو أن يكون ديمقراطيا بالكامل للتداول فى شأن مشكلاتنا وكيف نجابهها، للوصول الى نتيجة محددة وهى صياغة توجيهات عامة يتفق عليها المتحاورون، ويمارس كل طرف العمل الوطنى سواء فى الحكومة أو فى المعارضة فى اطارها.

ولو ألقينا نظرة على الممارسة السياسية فى المجتمعات المعاصرة لوجدنا أن الحوار الذى يؤدى الى الاتفاق أصبح هو الوسيلة المثلى لادارة شئون المجتمعات بطريقة عقلانية وفى اطار من الحرية الفكرية بلا قيود. ويعد هذا تطورا حاسما فى مسار طويل خاضته هذه المجتمعات وهى تجرب الوسائل المختلفة لحل الخلافات الاستراتيجية على وجه الخصوص، ونعنى بها توجهات الدولة والمجتمع.

لقد كانت المجتمعات فى الماضى تلجأ فى حل خلافاتها الى التقاليد، التى هى معين واسع يضم الخبرات المكثفة والمتراكمة للمجتمع، بما فيها من تراث يتضمن القواعد والأمثلة والمعايير التى كانت تحدد طرق حل المشكلات.

ثم فى طور آخر انتقلت ــ فى العصر الحديث ــ هذه المجتمعات من الاعتماد على التقاليد الى الاعتماد على العلم. وذلك أنه فى فترة ما تم تقديس العلم واعتباره هو الوسيلة المثلى لحل المشكلات، لأن احكامه تقوم على الملاحظة والتجريب، ومن هنا فالحلول التى يقترحها عادة ما تتطابق مع المعطيات الموضوعية.

غير أنه ثبت من الممارسة الفعلية أن العلم لايمكن أن يكون مصدرا وحيدا لإلتماس الحلول. وذلك لأن المجتمع العلمى احيانا ينقسم ازاء

مشكلة ما، وكل فريق يستند الى حجج علمية. بالاضافة الى أن اختيار البدائل، والمفاضلة بين الحلول ليس شرطًا أن يعتمد على العلم فقط، لأنه تتداخل متغيرات سياسية وثقافية واقتصادية شتى فى علمية تفاعل معقدة، تجعل عملية الاختيار امام صانع القرار ليست هينة ولا ميسورة. ومن هنا أهمية الحوار المفتوح الذى يمكن أن يؤدى الى الاتفاق. لأنه فى هذا الحوار يمكن أن تستعرض كافة وجهات النظر، وتحلل كل الموضوعات محل الخلاف، وحينئذ يمكن الوصول الى حلول يوافق عليها الجميع. غير أن هذا التطور يتعلق فى الواقع بالمجتمعات الغربية المتقدمة حيث فقدت التقاليد تأثيرها القديم على الناس وعلى عقائدهم واسلوب حياتهم، ولم تعد للعلم السلطة القديمة التى كان يتمتع بها، وزال الايمان بمبادئه المطلقة التى أسست على عقيدة التقدم المطرد، وخصوصا بعدما ظهر سوء استخدام العلم سواء من جانب السلطة أو من قبل العلماء أنفسهم. وهكذا اهتمت هذه المجتمعات بتنمية اسلوب الحوار، بل أن بعض العلماء الاجتماعيين تفرغوا فى السنوات الأخيرة ــ فى اطار الفكر الغربى ــ لصياغة نظرية كاملة عن الحوار فى المجتمع بكل أبعاده، من أبرزهم الفيلسوف الألمانى الشهير هابرماس، والذى اخرج مجلدا ضخما من جزءين موضوعه «نظرية الفعل التواصلى». الا أن هذا يتعلق بالمجتمعات الغربية فما هو الوضع بالنسبة للمجتمع العربى؟

يمكن القول بأن الوضع مختلف الى حد كبير. فهناك فى الوقت الراهن نزعة متزايدة لاعادة الاعتبار الى التقاليد مهما كان قدمها، ومحاولة الاعتماد عليها لالتماس الحلول للمشكلات الراهنة، بالرغم من اختلاف السياق التاريخى. ويترجم هذا التيار عن نفسه فى بعض الفصائل الدينية التى

تذيع قراءات مشوهة للنصوص الدينية في اطار فكرى مغلق، ينزع الى التقوقع حول الذات، والانفصال عن العالم المعاصر.

كما أنه في المجتمع العربى لم يتم استثمار العلم بالقدر الكافى كأساس لصياغة القرارات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ومن هنا يمكن القول أن الاشكالية الكبرى التى لابد للحوار أن يتصدى لها، هى كيف يمكن التعامل الحى الخلاق مع التقاليد، ليس باعتبارها المصدر الوحيد لالتماس الحلول، ولكن من خلال تطوير مناهج الاستفادة منها، مادامت اصبحت مصدرا من مصادر تشكيل الوعى الاجتماعى، ومن هنا لايمكن لنا أن نتجاهلها كلية، وتصبح مهمتنا الأساسية ادراجها فى اطار منظومة متكاملة من الأسس التي يمكن الاعتماد عليها في صياغة الحلول المناسبة.

أما العلم فأنه يحتاج الى نظرية اجتماعية شاملة، ترسخ قيمته فى المجتمع، وتعيد النظر فى الاستثمارات الضئيلة التى تخصص له، وتصوغ من السياسات العلمية ما هو كفيل بجعله قوة دافعة لحل مشكلات التنمية ومجابهة قضية الارتفاع بمستوى حياة البشر. ولانتحدث عن العلم هنا من زاوية التقديس الذى مارسته ـ وأخطأت فى ذلك ولاشك ـ المجتمعات الغربية، ولكن على أساس ان كثيرا من مشكلاتنا لايمكن التصدى لها بغير اصطناع المنهج العلمى، والاعتماد على نتائج ونظريات العلوم الاجتماعية المعاصرة.

منهجية الحوار

ولابد لنا فى النهاية أن نشير الى أن أى حوار منتج وفعال لابد له أن يعتمد على ثلاثة أسس رئيسية.

الأساس الأول ان الغرض من الحوار أن يتم التوصل الى اتفاق من خلال المناقشة الجماعية النقدية، من خلال طرح البدائل المختلفة لحل المشكلات المعروضة للوصول الى حلول أقرب ما تكون الى الصحة.

الأساس الثاني: هو الثقة التي ينبغي أن تتوافر بين اطراف الحوار. ويمكن القول ان اجتماع الأطراف في حد ذاته للمناقشة الجماعية يمكن أن يولد شعورا متبادلا بالثقة، لأنه يعني أن كل المشكلات قابلة للنقاش ومهما كان الشعور المتبادل بالثقة ضعيفا في البداية، الا أنه ينبغي الحفاظ عليه، والا تفرق الناس بددا. وتعرضت العلاقات فيما بينهم الى الفوضى. هذه الثقة المتبادلة مطلوبة، لأنها هي أساس تجدد الحوار واستمراره. الاساس الثالث هو ضرورة ممارسة التفكير العقلاني، بإعتبار أن العقل وهو محك الحكم على الأشياء. وهذه الممارسة العقلية تفترض مجموعة من الشروط المسبقة لعل أهمها حق المتحاورين في العلم بالوقائع بدون تحفظ، وتوافر المعرفة الحقيقية بحقيقة صراع الاراء والمصالح. لأنه في ضوء تحديد خريطة الصراع الفكرى، والتعرف الدقيق على المصالح المتعارضة يمكن الكشف عن الاتفاق الممكن وراء واجهة الاختلافات التي قد يبدو لأول وهلة أنه لايمكن حلها.

ومن ضمانات نجاح الحوار الا يشعر أى طرف أنه معرض لقمع من الداخل أو الخارج، حتى يتاح له التعبيربحرية عن ارائه.

لا أكون مبالغا اذا قلت، انه في ضوء البحث الذى أشرفت عليه، والذى قام به مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام، في اللقاءات المطولة التي عقدناها مع الاحزاب والقوى السياسية، هناك روح مصرية جديدة، ترنو

الى الحوار على أساس انه انطلاقة جادة للعمل الوطني المصرى، يتم من خلاله اطلاق الطاقات الخلاقة للاحزاب والقوى السياسية سعيا وراء صياغة اجماع وطني على مشكلات مصر وضرورة التصدى الجماعى لحلها. ولايمكن لذلك ان يتم بغير تحدى تيارات الرجعية الفكرية، ومنازلة نزعات الانهزامية السياسية التى تنزع للتشاؤم التاريخي، ومواجهة الآثار السلبية للتحولات الاقتصادية، في ضوء اعتبارات العدالة الاجتماعية والحرية الانسانية.

(٧٣)

الأفق الاستراتيجى للحوار الوطنى والاستعداد للقرن الحادى والعشرين

قررنا في مقال سابق أننا «لانبالغ أدنى مبالغة لو أكدنا أن مبادرة الرئيس محمد حسنى مبارك بالدعوة الى حوار وطنى تشارك فيه كافة الأحزاب والقوى السياسية، يدور حول المشكلات الراهنة، داخلية وخارجية وطرق مواجهتها من أهم المبادرات السياسية فى السنوات الأخيرة. فقد ساد تقليد سياسى مبناه إن الحكومة تصوغ السياسات العامة وتنفذها، فى حين أن المعارضة من مواقعها المتعددة سواء فى مجلس الشعب أو الشورى، أو من خلال صحف الأحزاب تتفرغ لنقدها. وجزء أساسى من هذا التقليد شيوع دفاع الحكومة المطلق عن سياساتها صياغة وتنفيذا، وذيوع النقد المطلق للمعارضة لهذه السياسات. وبالتدريج نشأت فى المناخ السياسى المصرى نزعة استقطابية حادة، وبدت المسألة كما لو كانت مصالح مصر الاستراتيجية الكبرى، يمكن ان تضيع فى اطار الدفاع الحكومى والهجوم

* الجمعة: ١٥/ ٤/ ١٩٩٤.

القادم من المعارضة» (راجع: السيد يسين الأبعاد الثقافية للحوار السياسى، جريدة الأهرام، بتاريخ ٢١/ ١/ ١٩٩٤)

* وتقديرا من مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية للأهمية القصوى للحوار الوطنى قام بلسلسة بحوث متكاملة لبلورة القضايا الاجرائية والموضوعية للحوار من خلال دراسة شاملة للنخبة.

الأفق الاستراتيجى للحوار

نتيجة لتحليل خطاب السلطة فيما يتعلق بالحوار: أجراءاته، وقضاياه والنتائج التى سيتمخض عنها، وبعد تأمل عميق لمحاضر المقابلات التى أجريناها مع الأحزاب والقوى السياسية، يمكن القول أن التركيز من قبل كافة الأطراف كان على قضايا الحاضر. وفى حين أن الرئيس فى طرحه حرص على التأكيد على ضرورة طرح كافة القضايا بدون استثناء، وضرورة التعرض للقضايا الاقتصادية وغيرها، فإن الأحزاب السياسية على اختلاف توجهاتها ركزت تركيزا شديدا على قضايا الاصلاح السياسى، إلا أنه يمكن القول أن رسم صورة لمستقبل مصر تقوم على التكامل من ناحية بين الجوانب المادية والثقافية وعلى الوضع فى الاعتبار المتغيرات المحلية والاقليمية والعالمية مازال غائبا فى كل الطروحات الموجودة، سواء صدرت من قبل السلطة، أو من قبل الأحزاب والقوى السياسية.

الحوار والمشروع الحضارى

وفى تقديرنا أن الحوار الوطنى فرصة نادرة لطرح قضية مصر فى المستقبل ونعرف جميعا انه يتردد فى الأدبيات السياسية المصرية منذ سنوات حاجتنا الى صياغة مشروع حضارى، يعبئ طاقات الأمة، ويحفز همم المواطنين ويجمعهم حول هدف قومى محدد. ولاقت هذه الدعوة رفضا صريحا أو ضمنيا من قبل النخبة الحاكمة، على أساس أن هذه الدعوة هى محض

دعوة إيديولوجية، تفتقر الى المضمون المحدد ـ وعلى أساس أن تعريف هذه النخبة الاجرائى للمشروع الحضارى يتمثل فى الواقع فى انجاز الاصلاح الاقتصادي فى مناخ من الاستقرار السياسى.

غير أن آراء أخرى رأت أن فى هذا التعريف الاجرائى قصورا شديدا فى فهم فكرة المشروع الحضارى. ولكن لو تأملنا حصاد هذه المناقشة بموضوعية، لاكتشفنا أن دعاة المشروع الحضارى فشلوا فى تقديم تعريف محدد متفق عليه لمضمونه. وكان هذا طبيعيا بطبيعة اختلاف التوجهات السياسية لدعاته، فبعضهم يركز على ان مصر أولا، ومن ثم فالمشروع ينبغى ان يركز على الهموم المصرية سواء تعلق الأمر بمواجهة المشكلة السكانية أو تحقيق التقدم التكنولوجى، أو صياغة سياسات عامة تحقق العدالة الاجتماعية فى مناخ من الحرية السياسية والبعض الآخر لا يرى فرصة لنجاح أى مشروع حضارى إلا فى اطار عربى أوسع، ومن هنا أهمية الربط بين مستقبل مصر ومستقبل الوطن العربى. وفريق ثالث يركز على قطع روابط التبعية مع العالم الرأسمالى وتأكيد ضرورات التنمية المستقلة.

* وهكذا يمكن القول أنه فى مقابل الرفض الصريح أو المضمر من قبل النخبة الحاكمة لفكرة المشروع الحضارى نجد من ناحية اخرى عدم اتفاق واضح بين دعاة المشروع الحضارى ترى هل هناك فرصة لصياغة تعريف للمشروع الحضارى توافق عليه النخبة الحاكمة ودعاة هذا المشروع فى نفس الوقت؟

فى تقديرى هناك تعريف ـ قد يكون عاما ـ ولكنه يصلح تماما لو حددنا مضمونه بدقة، ليكون أساسا للاتفاق، ليس ذلك فقط، بل اننا

نقترح أن يكون هذا التعريف هو نقطة انطلاق الحوار الوطنى، لأننا نتحدث فى الواقع ـ لاعن قضايا تفصيلية أيا كانت أهميتها وسواء كانت سياسية أو اقتصادية ولكننا نتحدث عن مصالح مصر الاستراتيجية الكبرى.

الاستعداد للقرن الحادى والعشرين

* المشروع الحضارى الذى نقترح أن يكون هو نقطة التركيز فى الحوار الوطنى هو ببساطة السياسات المترابطة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتكنولوجية والاعلامية والأمنية التى ينبغى ان تصاغ بشكل منهجى منسق، وبناء على قاعدة حديثة من البيانات والمعلومات الموثقة لاعداد مصر للاستعداد للقرن الحادى والعشرين.

ويقوم هذا التعريف على فكرة، هناك اتفاق عالمى بشأنها، وهى أن العالم ـ بشرقه وغربه ـ يصفى حسابات القرن العشرين، وهى تصفيات ـ للأسف الشديد ـ تتسم بالبربرية فى بعض الاحيان كما نشاهد فى الحروب الاهلية والعرقية، ويستعد ثقافيا وعلميا وتكنولوجيا وقبل ذلك سياسيا للقرن الحادى والعشرين.

وهذه الفكرة تنهض على أساس توقع مدروس مفاده أن القرن الحادى والعشرين بحكم تعمق الثورة العلمية والتكنولوجية من ناحية وانهيار الشيوعية من ناحية أخرى، وأزمة الدولة القومية من ناحية ثالثة، وظهور التكتلات الاقليمية الكبرى، فى ظل ثورة اتصالات كونية لا سابقة لها فى التاريخ البشرى، ستكون ممارسات الدول فيه بل وسلوكيات البشر مختلفة بصورة جذرية عن هذه الممارسات والسلوكيات فى القرن العشرين.

ولعل هذا هو الذى دفع المؤرخ الشهير بول كيندى صاحب الكتاب الذى أحدث ضجة فى العالم «صعود وسقوط الدول العظمى» الى ان ينتقل بنشاطه العلمى الى ميادين لم يسبق له كمؤرخ ان تصدى لها من قبل ويظهر ذلك فى كتابه الجديد المثير «الاستعداد للقرن الحادى والعشرين».

* وباستعراض هذا الكتاب الهام لبول كيندى يمكن القول انه ليس فى وسع أى دولة تسعى لأن تكون لها مكانة فى القرن الحادى والعشرين أن تتجاهل ضرورة اجراء حوار وطنى ديمقراطى واسع يركز على مشكلات بشرية فى القرن الحادى والعشرين من ناحية وعلى القوى الفاعلة فى النظام الدولى من ناحية أخرى، وقد قدم بول كيندى لمشروعه الفكرى الجديد حقيقة منهجية هامة، وضع فيها المشكلة وضعا صحيحا فقد قرر ان «الأرض تواجه اليوم انفجارا سكانيا ليس فى المجتمعات المتقدمة فى شمال وغرب أوروبا ولكن فى المجتمعات التى يضربها الفقر فى أفريقيا وأمريكا الوسطى والشرق الأوسط وفى الصين والهند حيث يعنى الانفجار السكانى بلايين البشر وليس الملايين منهم» ويضيف «وفى الوقت نفسه تشهد انفجارا معرفيا فى حقول شتى من التكنولوجيا والانتاج لكن تأثير كل من الانفجارين يفوق تأثيرهما فيما مضى ويلمسه الناس بصورة أسرع وعلى نطاق واسع»

غير أن هذه الحقائق تحتاج لإدراكها الى وعى سياسى من قبل النخب الحاكمة، ولذلك يقرر كيندى «ومع أن حفنة فقط من زعماء العالم السياسيين ـ ان وجدت ـ تتمتع برغبة مواجهة الحقيقة، فإن الاختيار

الأعظم الذى يتحتم على المجتمع البشرى البت فيه وهو على مشارف القرن الحادى والعشرين، يكمن فى كيفية تسخير «قوى التكنولوجيا» لتلبية احتياجات «قوى السكان». غير أن هذه الصياغة العامة لاتكفى، لأن هناك أبعادا سياسية واقتصادية وثقافية قد تعوق تطبيق الحلول الناجعة لتحقيق هذا الهدف الاستراتيجي ذلك أن عالمنا المعاصر يشهد انفجارا تكنولوجيا يعم البلدان المتقدمة اقتصاديا والتى يشهد اغلبها نموا سكانيا بطيئا وربما انخفاضا سكانيا فى حين يحدث الانفجار السكانى فى الاقطار ذات الموارد التكنولوجية والتى تملك حفنة صغيرة من العلماء والعمال المهرة، واستثمارا طفيفا فى مجالى البحث والتطوير غير أنه أهم من ذلك أن النخب الحاكمة لهذه البلاد، غالبا ما تفتقر الى الرغبة فى الاستثمار فى مجال التكنولوجيا. كما تظهر فيها تحيزات ثقافية وأيديولوجية تعارض التغيير، وتكاد تتجاوز ضروب المقاومة التى شهدتها أوروبا وهى تحقق ثورتها الصناعية.

قضايا للحوار الوطنى

فى ضوء اقتراحنا أن يكون صلب الحوار مشروع متكامل لاعداد مصر للقرن الحادى والعشرين فإن اجندة الحوار لابد ان تتطرق لموضوعات لم تقترب منها السلطة أو الاحزاب السياسية ولابد أن تنطلق هذه القضايا من محاولة تحديد خيارات مصر الاستراتيجية.

من بين هذه القضايا البالغة الأهمية قضية السيادة الوطنية على إتخاذ القرار فى ظل عالم كونى متداخل، تزداد فيه ضغوط الدول العظمى، والهيئات الدولية كالبنك الدولى وغيره والشركات المتعددة الجنسية.

- ومن الناحية السياسية لدينا مشكلة ادارة العلاقات مع الكتل الاقليمية الكبرى في العالم وكيفية تحييد الآثار السلبية لسياستها على الاقتصاد القومي.

ومن زاوية الأمن القومي العربي لابد ان تثير قضية العلاقات مع دول الجوار، وخصوصا ايران وتركيا، ومستقبل العلاقات مع اسرائيل بعد توقيع اتفاقيات السلام مع الأطراف العربية، وخصوصا ازاء قضيتين رئيسيتين: انفراد اسرائيل بالتسليح الذرى ورفضها وتركيا توقيع معاهدة حظر انتشار الأسلحة الذرية في الوقت الذى تدعو فيه الى ضبط التسلح في المنطقة، وحظر حصول الدول العربية على السلاح المتقدم. والقضية الثانية هي التطبيع مع اسرائيل مخاطره وفوائده وحدوده. وهي مسألة محل خلاف شديد في الفكر السياسي المصرى العربي. ولدينا أيضا موضوع السياسة التكنولوجية لمصر، بكل مشكلاتها المعقدة والتى تتمثل في طرح تساؤلات عديدة أهمها: أى تكنولوجيا وما هي قواعد نقلها وبأى شروط والسياق الاجتماعي المواتي لنقلها، وخصوصا ما يتعلق بتحديث النظام التعليمي، وتشجيع الابداع ودعمه ويرتبط ذلك بالاختيار الاستراتيجي بين تطوير الصناعة والدخول في العالم التكنولوجي الجديد، وبين التركيز على الزراعة، غير أن كل هذه القضايا لا ينبغي أن تصرفنا عن المشكلة الرئيسية التى أكدنا عليها مرارا، وهي أهمية صياغة سياسة ثقافية عصرية تواجه جيوش الظلام التى تريد من خلال الارهاب الوحشي الذى تمارسه جماعات اجرامية تدعى زورا وبهتانا أنتماءها الى الاسلام، أن توقف مسيرة التقدم في بلادنا. وهذه السياسة الثقافية لابد لها ان تعرض بالتحليل النقدى الجسور

للممارسات التراثية السلبية وأن تبرز الممارسات الايجابية وأن تقدم ابعد من ذلك رؤية مستنيرة لمواجهة مشكلات الحاضر وصورة مستقبلية للتفاعل مع المتغيرات العالمية التى لايمكن اطلاقا لمجتمع ما أيا كان ان ينعزل عنها.

خلاصة ما نؤكد عليه هو أن مناقشة قضايا الاصلاح السياسي والاقتصادى لاينبغى أبدا أن تسبق المناقشة المنهجية للخيارات الاستراتيجية لمصر المستقبل. هنا وفى هذا المجال بالذات لابد للعقل المصرى ان يبرز قدرته على الخيال السياسى والابداع الفكرى فى ظل الالتزام القومى العربى.

(٧٤)

ثلاثية التقدم
فى العالم المعاصر

. اجتماع الرئيس محمد حسنى مبارك مع اعضاء لجنة الاعداد
الوطنى، تعتبر عجلة الحوار قد بدأت دورانها، بعد شهور طويلة من
الفكرة ومناقشتها فى وسائل الاعلام، واسهام عديد من المثقفين
رين بابداء وجهة نظرهم ازاء القضايا الاجرائية والموضوعية التى يثيرها

ند ان بدأت الفكرة التى طرحها الرئيس، اعتبرنا فى مركز الدراسات
ية والاهرام، ان الدعوة لهذا الحوار حدث سياسى بارز ينبغى للمركز
بعه منذ البداية، ليس بتأييد الفكرة فقط ولا بالكتابة عن مختلف
، الحوار ولكن أهم من ذلك باجراء سلسلة من البحوث المترابطة التى
الى التعرف على اتجاهات الاحزاب والقوى السياسية ازاء الحوار
ه. وقد قام المركز باجراء سلسلة من اللقاءات مع مجموعة بارزة من
الاحزاب والقوى السياسية وستنشر قريبا هذه الاتجاهات والآراء مع

مة: ٣ / ٦ / ١٩٩٤.

تحليل علمي لها، لكي نحدد مواطن الاتفاق والاختلاف غير أننا أردنا ـ أبعد من ذلك ـ الا نقنع بالتعرف على آراء زعماء الاحزاب السياسية، ولكن ان ننطلق من خلال استطلاع علمي للرأى لكي نستكشف آراء النخبة السياسية والفكرية والاعلامية والاكاديمية. وهكذا تم ـ بالاشتراك مع قسم الرأى العام في المركز القومي للبحوث الاجتماعية ـ اجراء استطلاع على عينة من النخبة حول مختلف قضايا الحوار وسننشر نتائجه في القريب، وحصيلة كل هذه البحوث والاستطلاعات التي شارك في الاعداد لها واجرائها مجموعة كبيرة من الخبراء والباحثين ستنشر قريبا في كتاب حتى تكون تحت بصر اعضاء المؤتمر العام، قبل الدخول في هذا الحوار التاريخي الذى يركز هدفه ـ كما قرر السيد الرئيس ـ على اعداد مصر لدخول القرن الحادى والعشرين، من خلال السعي لتحقيق مجموعة مترابطة من الاهداف تتمثل في اننا «نسعى للاستقرار في عالم يسوده الاضطراب والعنف ومنطق القوة، ونجاهد لبناء اقتصاد قوى مزدهر، في عالم ترتفع فيه معدلات التضخم والبطالة والكساد، ونختار لانفسنا منهاجا صحيحا من التطبيق والممارسة الديمقراطية، في عالم يدعو للدفاع عن الحريات، ويرتكب من الممارسات صباح مساء ما يناقضها ويفقد الثقة في مصداقيتها، ونحرص على أن نعيد للانسان المصرى آمنه واستقراره، ونوفره له رزقه وقوت يومه، في وقت تتحالف قوى غير مقدسة من الأشرار والقتلة والعملاء لضرب الانسان المصرى في حياته ورزقه واستقراره».

قراءة للتحولات العالمية

وقد اشتمل خطاب الرئيس على قراءة ثاقبة للتحولات العالمية. ولعل من أبرز عناصر هذه القراءة أنه تتفاعل امام ابصارنا في الوقت الراهن ـ على

المستوى العالمي ـ متغيرات معقدة ومتشابكة بعضها ينحو للتكامل والتكتل،من خلال عملية تشكل مجتمع كوني جديد يتجاوز بافاقه الحدود التقليدية للدول، ويعبر بحكم اتساع نطاقه الثقافات الانسانية المتعددة، وبعضها الآخر ينزع الى التفكيك، ونعني تفكيك الوحدات السياسية القائمة والدول في مقدمتها، من خلال ثورة الاعراق والقوميات، والتى تأخذ أحيانا أشكالا بالغة الوحشية مثلما يحدث في البوسنه والهرسك.

أما العمليات التى تنحو للتكامل فهي تأخذ في أبرز صورها ـ شكل التكتلات الاقليمية، وذلك تحت تأثير التحول الحاسم من الجغرافيا السياسية الى الجغرافيا الاقتصادية. ونحن نعرف انه في ظل سيادة الجغرافيا السياسية كان ينظر عادة الى دول الجوار باعتبارها أعداء محتملة، في حين أنه في ضوء اعتبارات الجغرافيا الاقتصادية عادة ما ينظر الى دول الجوار باعتبارها شريكة محتملة ينبغي السعي الى التعاون معها في سبيل تحقيق التنمية الاقتصادية وتدعيم التفاعل الثقافي.

ومن ناحية أخرى ـ وفقا لقراءة استشرافية دقيقة لبنية المجتمع الكوني الجديد، فانه ينتظر العالم في العقود القادمة ظواهر متعددة للتفكك، حيث ينتظر ـ تحت وطأة الحاجة للتعبير عن الهوية الثقافية ـ انشقاقات ودعوات للانفصال في اطار الدول القوية القائمة، بالاضافة الى نزاعات قد تتصاعد وتأخذ شكل حروب سافرة بين بعض الدول وبعضها الآخر، أو في أقاليم معينة.

نحن اذن نعيش في عصر المراجعات التاريخية، سواء على مستوى الوقائع أو على الافكار. وفي حين ان المراجعة على أرض الواقع تأخذ مسارها في

الوقت الراهن عبر ظواهر سياسية واجتماعية وثقافية شتى، فان المراجعة الفكرية تتصاعد موجاتها على أكثر من صعيد. ولايظن أحد ان سقوط الشمولية معناه ان الرأسمالية قد انتصرت انتصارها التاريخى، كما زعم فرانسيس فوكاياما وغيره من فلاسفة التاريخ الغربيين، بل ان الرأسمالية ذاتها تمر بمرحلة مراجعة شاملة للخروج من أزمتها الممتدة منذ عقود فى محاولة للتكيف الايجابى مع حقائق العالم المعاصر. ومن أبرز مظاهر هذه الازمة ما أصبح يعترف به علماء السياسة الغربيون من أن المجتمعات الليبرالية الرأسمالية المعاصرة، تآكلت قدراتها على الحكم Crisis Of governability ، مما يطلق عليه أزمة القدرة على الحكم بحكم التعقد الشديد للمشكلات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وعدم قدرة هذه المجتمعات على حل بعضها. ومن أبرز الامثلة على ذلك مشكلة البطالة فى المجتمعات الصناعية، والتى ساد بصددها يقين فى أنها غير قابلة للحل فى المدى المنظور. وحين تحاول بعض المجتمعات حلها بقرارات سياسية كما حدث فى فرنسا من محاولة خفض معدلات الاجور بالنسبة للداخلين لاول مرة فى سوق العمل، فهناك احتمال ثورة جماهير العاملين على هذه السياسة التى ترمى الى عدم المساس بقواعد توزيع الدخل الظالمة، وذلك على حساب الاجيال الجديدة. وقد ثارت فى فرنسا فعلا جماهير الطلبة وكذلك الخريجون والشباب ضد هذه السياسة، مما دفع بالحكومة تحت الضغط الى العدول عن هذه السياسة.

وفى اطار المراجعة التاريخية للافكار والحركات السياسية فى العالم الثالث، تبدو واضحة أزمة حركة عدم الانحياز، فقد قامت هذه الحركة ونشطت فى

عصر الحرب الباردة التي سادت ظاهرة الاستقطاب الايديولوجي العنيف بين الشيوعية والرأسمالية. وقد قدر لهذه الحركة أن تلعب دورا متوازنا بارزا، ومن خلال رفع صوت العالم الثالث، ومحاولة اصطناع مواقف وسطية تحاول ان تضع حدا ادنى من التوازن للنظام العالمي.

ولكن ماهو مستقبل هذه الحركة بعد سقوط الحرب الباردة؟ هذا هو السؤال الرئيسي الذى أصبح يشغل العديد من بلاد العالم الثالث التي تنتمي الى حركة عدم الانحياز. وهناك خيار وحيد أمام هذه الحركة، اما ان تتجدد فكريا وسياسيا وتنظيميا وإما ان تنقرض بعد أن فقدت وظائفها. وفي هذا المجال هناك اجتهادات مختلفة، مازالت محل البحث والنقاش.

ثلاثية التقدم

وفي تقديرنا أن خطاب الرئيس استطاع ان يضع يده على ثلاثية التقدم في العالم المعاصر حين ركز على ثلاثة مقومات رئيسية لاغنى عنها لقوة الامم والاوطان وهي:

- التماسك القومي والاجتماعي.

- والقوة الاقتصادية والمادية.

- والتقدم العلمي والحضاري.

والواقع ان هذه الفقرة تعكس فهما عميقا بالغ الدقة لتغير المعادلة التقليدية لقوة الدولة في الوقت الراهن. في الماضي كانت القوة العسكرية القادرة على الردع لها الاسبقية في معادلة قوة الدولة، وقد ترتبت على هذا نتائج بالغة الخطورة على التنمية الاقتصادية وخصوصا في العالم الثالث. فقد

أدى التركيز المبالغ فيه على القوة العسكرية الى الانغماس في شراء السلاح وتكديسه، والذى غالبا ما كان ينتفى الغرض منه سواء بعدم استخدامه، أو بحكم تقادم طرزه التكنولوجية، بحكم التقدم المذهل في صناعة السلاح، والتي كانت تدفع بالدول إلى ان تلهث للحاق به. وهكذا اصبحت الدول في مجال سباق التسلح تدور في حلقة مفرغة، وتهدر بالتالى الملايين من مواردها المالية، التي لو انفقت على التنمية البشرية لغيرت جوهريا من نوعية الحياة لملايين البشر على سطح الارض.

وهكذا يمكن القول بان التركيز على التماسك القومي والاجتماعى أصبحت له الاولوية، خصوصا في ضوء ما أشرنا اليه من بروز متغيرات متشابكة تندفع في تفاعلاتها المعقدة في اتجاه التفكيك. ومن هنا يمكن القول - بدون أدنى مبالغة - إنه بغير الحفاظ على التماسك القومي والاجتماعي، فإن مستقبل أى مجتمع انسانى معاصر سيكون معرضا لخطر بالغ، لأن وجوده المادى ذاته قد يتآكل مما يؤدى الى الانقراض. وها نحن نشهد تأثير الحروب الاهلية البشعة الدائرة الآن في بعض البلاد الامريكية نتيجة لغلبة عوامل الفرقة والانقسام، على حياة البشر، حيث يتساقط كل يوم عشرات الالوف من القتلى في صراعات أهلية مدمرة.

وهذا التماسك القومي والاجتماعي لايمكن تحقيقه إلا.. بالاعمال الدقيقة لمبدأ المواطنة بغض النظر عن الجنس أو اللون أو الدين.

غير أن التماسك لايمكن ان يتحقق بمجرد احترام مبدأ المواطنة بل انه لايمكن ان يتجلى إلا اذا طبقت سياسات اقتصادية رشيدة من شأنها التوزيع العادل للدخل القومي. ومقتضى هذا ألا تتحمل الطبقات الفقيرة

والمتوسطة عبء التحولات الاقتصادية الضخمة التي تأخذ مجالهـا الآن في عديد من الدول ، والتي تأخذ شكل التحول من التخطيط المركزى الى اقتصادالسوق.

ولابد من ان نضيف الى عوامل تحقيق التماسك، التطبيق الخلاق للديموقراطية، التى تكفل تحقيق أوسع مشاركة سياسية ممكنة في اتخاذ القرار على المستوى الوطني والمستوى المحلى على السواء. فاحساس المواطن انه مشارك ايجابى وفعال فى عملية صنع القرار، يجعله يتقبل السياسات التي قد تكون لها آثار سلبية في الاجل المتوسط من أجل صنع غد أكثر اشراقا وأملا.

وليس من شك فى ان الاهتمام باحترام الخصوصيات الثقافية وعدم قمع التعبيرات المختلفة عن الهوية الثقافية من أهم عوامل تحقيق التماسك القومي والاجتماعي. ولذلك يصبح لازما رفع شعار الوحدة من خلال التنوع، وتطبيقه بصورة حقيقية وبدون قيود او حدود.

واذا انتقلنا الى المقوم الثانى وهو القوة الاقتصادية والمادية، فنحن هنا بصدد التحول الحاسم الذى حدث فى مجال سياسات الدول وفي ميدان الوعي الجماهيرى العام على السواء، انتهى عهد الشعارات الايديولوجية الزاعقة والفارغة من أى مضمون حقيقى، وسادت القناعة بأن شرعية أى نظام سياسي لابد أن ينهض اولا وقبل كل شئ على قدرته على اشباع الحاجات الاساسية للجماهير. وقد أذنت بالمغيب الاتجاهات التى كانت تدعو لمقايضة الحرية بلقمة العيش وأثبتت الخبرة التاريخية ان النظم الشمولية والسلطوية التى رفعت هذا الشعار، لم ترفعه إلا دفاعا عن الممارسات

الاستبدادية، ولصالح نخب سياسية حاكمة منحرفة، أرادت ان تستأثر بالحكم وميزاته التى لاتحدها حدود الى الابد. غير ان اشباع الحاجات الاساسية ليس سوى بعد واحد من أبعاد قوة الدولة الاقتصادية، لانه لابد ان نضيف الى ذلك أهمية رفع مستوى نوعية الحياة للجماهير، فى عالم اصبحت تشغله وتؤرقه قضية البيئة، وما تمثله من خطر دائم ليس فقط على صحة الانسان وانما على مستقبل البشرية ذاتها.

ويبقى المقوم الثالث وهو التقدم العلمي والحضارى. وفي هذا المجال يمكن القول بأن أحد مؤشرات قوة الدولة الجديدة سيكون هو الحاجة إلى التقدم العلمى في الدولة. وذلك لاننا بكل بساطة نعيش فى عصر الثورة العلمية والتكنولوجية بكل ابعادها وآفاقها ووعودها من أجل حل مشكلات الانسان المعاصر. والتقدم العلمى فى حد ذاته دليل على أن المجتمع قد حسم أمره، وتخلص من أسر الفكر الخرافى الذى يسود فى المجتمعات المتخلفة، وقطع العلاقة مع الفكر الخيالى الذى ساد فى بعض المجتمعات والذى كان يبشر بخلق عوالم انسانية مثالية يختفى فيها الشر تماما من على وجه الأرض.

التقــدم العلمى يعنى تطبيق المنهج العلمى تطبيقا دقيقا لحل مشكلات المجتمع المادية والمعنوية، وهو اشارة إلى احتفال المجتمع بالعلم كقيمة اساسية فى سلم القيم السائدة فى المجتمع، واهتمامه بتوفير كافة الشروط المادية والمعنوية للباحثين العلميين حتى يتفرغوا للابداع العلمى ، والذى لايمكن ان يظن المجتمع انه مقصود لذاته، بل بغرض حل مشكلات الانسان المعاصر.

كما أن التقدم الحضارى لايمكن ان يتحقق إلا اذا تخلصت الثقافات الانسانية المعاصرة من آفة التمركز علي الذات وتمجيدها، بما يتضمنه ذلك من افكار عنصرية مضمرة أهمها أن جنسا معينا أرقى من باقى الاجناس، أو أن دينا بعينه هو افضل الاديان قاطبة، أو ان ثقافة ما هى أسمى الثقافات وأعلاها قدرا، كما أن التقدم الحضارى لايمكن أن يتحقق الا اذا انتهت تماما نزعات التهوين من ثقافات الآخرين أو التعالى عليها، أو تجاهلها، أو تشويهها، أو تعمد عدم فهمها.

وفى هذا المجال، فهناك صراع بات واضحا بعد التحولات العالمية الاخيرة فى تيارين رئيسيين: التيار الاول يدعو للصراع بين الحضارات، وهو التيار العنصرى الذى يدعو الدول الغربية الى شن حروب ثقافية ضد دول العالم الثالث، وخصوصا تلك التى أخذ نجمها يسطع فى مجال الانجاز العالمى، والتيار الثانى الذى يدعو للحوار بين الحضارات، باعتبار ان هذا الحوار هو الذى سيكفل ان تنتقل الانسانية بسلام من اطار المجتمع العالمى الى اطار المجتمع الكونى الجديد. بعبارة مختصرة، يمكن القول بان تحقيق التماسك القومى والاجتماعى، وتأسيس القوة الاقتصادية والمادية وانجاز التقدم العلمى والحضارى هى ثلاثية التقدم فى المجتمع العالمى المعاصر.

(٧٥)

قراءة استشرافية
لخريطة المجتمع الكونى الجديد

ليس هناك خلاف بين الباحثين فى مختلف تخصصات العلوم الاجتماعية على أن هناك عالما جديدا يتخلق أمام أنظارنا. ويسود الاجماع على أن عام ١٩٨٩ كان هو نقطة الانقطاع الفاصلة والتى بدأ فيها تداعى النظام العالمى الثنائى القطبية. إنهار الاتحاد السوفيتى، وتفتت الكتلة الاشتراكية، وتوحدت المانيا، وانتهى عصر الحرب الباردة، وسقطت مفردات القاموس القديم. وبالتدريج بدأت تصاغ مفاهيم ومصطلحات جديدة، وأصبح مفهوم الكونيةGlobalism هو المصطلح ـ الرمز الذى يشير إلى العالم الجديد الذى هو بسبيله إلى النشوء والارتقاء.

إجماع على تداعى العالم القديم، ولكن خلافات حادة حول ملامح العالم الجديد ـ وهذه الخلافات ترد الى التنوع فى نمط «قراءة» التحولات الجارية من ناحية، وإلى التضارب الشديد بين السيناريوهات المستقبلية التى يتجاسر بعض الباحثين على صياغتها.

---

* الجمعة: ٢/ ٩/ ١٩٩٤.

ولو تتبعنا أنماط القراءات المتعددة التي برزت على الساحة الفكرية يمكننا أن نميز بين ثلاث قراءات أساسية:

القراءة الأولى من منظور العلاقات الدولية، حيث يحاول من خلاله الباحثون استخدام مناهج وأدوات التحليل التقليدية في تحليل التغيرات التي لحقت بنمط توازن القوى. وبعض المحاولات الابداعية هجرت هذه الأدوات التقليدية، وتبنت بعض المنهجيات الحديثة المستقاة أساسا من أدبيات حركة ما بعد الحداثة، لتلقي أضواء غير مسبوقة على مشكلات الأمن القومي.

ومن الأمثلة البارزة عليها كتابات ليلوش وكاميل.

والقراءة الثانية من منظور التحليل الثقافي الذي يركز على رؤى العالم المتغيرة، على أنماط القيم، وأنماط التواصل بين المجتمعات وعمليات التفاعل بين الثقافات. ومن الأمثلة البارزة عليها كتابات جاك أتالي وصمويل هنتنجتون.

والقراءة الثالثة من منظور فلسفة التاريخ ومن أبرز الأمثلة لها كتابات بول كنيدي وفرانسيس فوكوياما.

وبالرغم من الأهمية القصوى للتحليل النقدي لانتاج الباحثين الذين تبنوا هذه القراءات المختلفة، بكل ما تحفل به من أفكار ثرية، إلا أننا نعتقد أن جهدا أساسيا ينبغي أن يبذل بداية للتعرف على الملامح الأساسية لخريطة المجتمع الكوني الجديد، قبل الانغماس في مناقشة وتحليل بعض الظواهر السياسية أو الأمنية أو الاقتصادية أو الثقافية.

ويلفت النظر بشدة في هذا المجال أن مراكز التفكير الاستراتيجي العالمي التي كانت تهيمن عليها الولايات المتحدة الامريكية ودول اوروبا الغربية وإلى حد ما الاتحاد السوفيتي قبل انهياره، قد انتقلت إلى اليابان. أليس هذا مؤشرا إضافيا لصعود نجم اليابان في سلم القوى في النظام العالمي؟ وليس معنى ذلك أن مراكز التفكير الغربية قد كفت عن العمل، أو توقفت بابحاثها عن التأثير في الفكر العالمي، ولكننا نقصد أن مركز القيادة الفكرية قد انتقل من خلال استراتيجية عملية يابانية مدروسة من واشنطن ولندن وباريس وبون إلى طوكيو.

كيف حدث هذا التحول؟ هذا سؤال هام. وتبدأ القصة بمبادرة قام بها معهد نومورا الياباني لكي يشكل جبهة علمية أطلق عليها «نادى طوكيو للدراسات الكونية» تضم أربعة مراكز بحوث غربية شهيرة وهي:

معهد بروكنجز الأمريكي، ومعهد العلاقات الدولية الفرنسي، ومعهد تشاتهام هاوس الانجليزي، ومعهد الدراسات الاقتصادية الألماني. هؤلاء هم الأعضاء الرئيسيون الذين تصدر المنشورات البحثية بأسمائهم بالاضافة إلى اكثر من احد عشر مركزا آسيويا يقومون بأدوار ثانوية.

من خلال اجتماعات دورية بين أعضاء النادى، تصاغ تقارير دورية عن حالة الاقتصاد العالمي وآفاق تطوره، ومشكلات العلاقات الدولية بكل أبعادها. وهكذا تحولت أنظار الباحثين إلى طوكيو لمتابعة هذه الدراسات الاستشرافية بالغة الأهمية، والتي هي في الواقع نواة فكر استراتيجي عالمي جديد، يتفاعل فيه الفكر الغربي مع الفكر الياباني الاستراتيجي الذى يطمح إلى السيطرة على الاتجاهات الاستراتيجية البازغة.

غير أن هذه الجبهة العلمية، التي أراد منها اليابانيون الاحتكاك المباشر والتفاعل الوثيق مع أبرز المراكز الاستراتيجية في العالم الغربي، لا تتعارض مع حرص اليابانيين على صياغة تصوراتهم الاستراتيجية عن العالم من خلال قراءة يابانية خالصة.

وإذا كنا قد درجنا في العالم الثالث عموما ـ وفي العالم العربي خصوصا ـ على أن نجعل قبلتنا في مجال متابعة الفكر الاستراتيجي العالمي مراكز البحث الغربية، فإنه قد آن الأوان لكي نولي عقولنا تجاه آسيا، وأن نركز بالذات على اليابان. ولعل هذا الاعتبار هو الذي جعلنا في مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية نقوم ببحث شامل عن عمليات التكامل الآسيوي، لكي تنفذ من خلال مباحثه المتعددة في السياسة والامن والاقتصاد والثقافة، إلى هذه المنطقة الزاخرة بالحيوية والانطلاق، كمحاولة لخلق التوازن في اهتماماتنا البحثية التي ركزت تركيزا شديدا في الماضي على اوروبا والولايات المتحدة الأمريكية.

بناء النظام الكوني الجديد

تتميز اليابان بتعدد المؤسسات البحثية وبتنوع أشكالها، وبالاختلافات الواضحة في الوظائف التي تقوم بها. وقد كان يمكن لليابان أن تقنع «بنادي طوكيو للدراسات الكونية» الذي أشرنا إليه، وإلى دوره في إبداع الفكر الاستراتيجي الجديد. ولكن بالاضافة إليه تشكلت لجنة بعنوان «اللجنة اليابانية لدراسة النظام الكوني ما بعد الحرب الباردة» وقد أصدرت هذه اللجنة عام ١٩٩٢ كتابا بالغ الأهمية بعنوان «إعادة بناء نظام كوني جديد: ما بعد إدارة الأزمة». وهذه اللجنة تضم في عضويتها أعضاء بارزين

من الولايات المتحدة الامريكية وروسيا، والبرازيل، والمملكة المتحدة، وفرنسا، وماليزيا ونيجيريا والهند والمانيا والصين بالاضافة إلى باحثين بارزين ويبدو الاختلاف بين «نادى طوكيو للدراسات الكونية» وبين هذه اللجنة فى أن النادى تقوم عضويته على أساس مراكز الأبحاث، في حين أن اللجنة تقوم عضويتها على أساس الباحثين الافراد الذين قد لا ينتمون إلى مركز بحثى محدد. وهكذا تتسع الدائرة ولا يقتصر الابداع الاستراتيجى على حلقة ضيقة من المراكز، وإنما تتسع لتشمل المجتمع العلمى العالمى.

استطاعت هذه اللجنة في تقريرها أن ترسم خريطة واضحة المعالم ببنية المجتمع الكوني الجديد، وكذلك رسم مجموعة من السيناريوهات المستقبلية لهذا المجتمع.

والخريطة الكونية المرسومة فى التقرير تقوم على ركائز ثلاث رئيسية: المؤشرات المتغيرة للمجتمع الكونى والفواعل المتغيرة فى المجتمع الكونى، وبنية المجتمع الكونى البازغ.

ونظرا للأهمية القصوى لهذا التقرير نقدم عرضا وجيزا لأبرز الأفكار التى تضمنتها.

أولا: المؤشرات المتغيرة للمجتمع الكونى

يعرض التقرير عشرة مؤشرات متغيرة للمجتمع الكونى ـ لن يتسع المقام للتفصيل فى كل منها ـ ولذلك نقنع بمجرد الاشارة إلى أبرز الأفكار المتعلق بكل مؤشر.

١ ـ انهيار الايديولوجية: الشراكة الكونية والعلاقات الثلاثية الأطراف: بعد نهاية الاستقطاب الايديولوجي الحاد بين الرأسمالية والشيوعية يمكن

القول بأن الأعوام الماضية شهدت إنهيارا سريعا في التركيز على الايديولوجية في المجتمع الكوني. وبالرغم من أن أنماطا متعددة من الليبرالية والعقائد الدينية ستستمر في القيام بأدوار إيديولوجية، إلا أنها لن تكون هي العوامل التصادمية الرئيسية في المجتمع العالمي.

وقد أدى انهيار الايديولوجية والذى حدث نتيجة انهيار الاقتصاديات المخططة إلى تغيرين بنيويين رئيسيين: الأول منهما في مجال نماذج الشرق والغرب، والشمال والجنوب والتي بنى عليها العالم في العقود الماضية، فإن الشرق أصبح مجموعة من الأقطار التي تسعى للحصول على رأس المال والتكنولوجيا من دول الغرب وهكذا أصبح «الشرق شبيها بالجنوب» في سعيه لموارد التمويل العالمية. ولأن العوامل الاقتصادية في المجتمع العالمي أصبحت لها أهمية متزايدة، فإن المجتمع الكوني سيتشكل من بنية أساسية تضم «الشمال» و «جنوبا» جديدا سيضم «الشرق» القديم. وهذه البنية تغطي مجمل المجتمع العالمي، وتتضمن عملية إعادة بناء وتنمية لما يمكن أن يطلق عليه «الجنوب الجديد» وهذه الشراكة الجديدة بين الشمال والغرب، يمكن أن يطلق عليها الشراكة الكونية Global Partenership.

والتغير البنيوى الثاني سيبدو في إزدياد المكونات التنافسية بين الولايات المتحدة الامريكية، والاتحاد الاوروبى، واليابان، وستكون العلاقة مزيجا من التنافس والاعتماد الاقتصادى المتبادل في نفس الوقت. والعلاقة بين هذين المتغيرين البنيويين ونعنى الشراكة الكونية والمنافسة الثلاثية ستتسم إلى حد كبير بكونها مباراة صفرية بمعنى أن مكسب طرف ما هو خسارة للطرف الآخر.

وهناك ثلاثة سيناريوهات لشكل هذه العلاقة المعقدة، فقد تحل هذه المنافسة الضارية من خلال حلول سلمية، أو قد ينجم عنها انقسامات تقليدية وثقافية بين الشرق والغرب، أو قد يحدث تقارب بين الاتحاد الأوروبى واليابانى.

٢ ـ المؤشر الثانى هو بزوغ سوق كونية اقتصادية.

٣ ـ المؤشر الثالث هو زيادة تعقيد البعد العسكرى.

٤ ـ المؤشر الرابع يتعلق بالديمقراطية من ناحية تزايد أشكالها والاختلافات بينها وضعف قواعدها وخصوصا فى العالم الثالث وفى الدول الاشتراكية السابقة، مما قد يفتح الباب أمام صور من القومية المتطرفة.

٥ ـ المؤشر الخامس هو التعددية الثقافية. والتى قد تأخذ أشكالا عدة من المقاومة ضد موجات الكونية الثقافية التى تنزع إلى توحيد أساليب الحياة فى العالم.

٦ ـ المؤشر السادس يتعلق بصعود قيم حقوق الانسان والديمقراطية والبيئة. وفى هذا المجال إذا كانت هذه القيم تبدو أساسية فى المجتمعات الشمالية المتقدمة، فإنها قد لا تكون لها الأولوية فى بلاد العالم الثالث، أو فى البلاد الاشتراكية السابقة، التى تجابه مشكلات حادة، أهمها مسألة «تكامل الدولة» والتى قد تجعل هذه القيم المنشودة لا يكون لها الاسبقية.

٧ ـ المؤشر السابع هو السيادة البازغة للطبقة الوسطى فى المجتمع الكونى.

ويتعلق هذا المؤشر بالتوقع المستقبلى لنمو حجم ودور الطبقة الوسطى فى البلاد النامية، للسير على نفس خط التطور الذى شهدته الطبقة الوسطى

فى البلاد الصناعية فى الخمسينيات والستينات. وإذا كان بعض اعضاء هذه الطبقة فى البلاد النامية قد يكونون من أنصار الخصوصية الثقافية، إلا أن بعض عناصرها الأخرى التى تتبنى رؤى عالمية سيكون لها دور بارز فى إدامة الصلة بين المجتمعات القومية والمجتمع الكونى الجديد.

٨ ـ المؤشر الثامن يتعلق بتوقع حركات كبرى للسكان فى العالم. وهذه الحركات ستتم نتيجة ظروف متعددة.

وهذه الحركات ستنطلق عبر ثلاثة روافد أساسية:

من الجنوب إلى الشمال ومن الاتحاد السوفيتي السابق ودول أوروبا الشرقية إلى الدول الغربية والحركة الثالثة من الأقطار التى تشهد كوارث كالمجاعات والحروب والكوارث الطبيعية، والتخريب البيئى إلى الأقطار المجاورة.

وقد يترتب على ذلك تصاعد موجات العنف القبلية والاثنية. وإذا وضعنا هذه الروافد الثلاثة لحركات السكان متجاورة، فمعنى ذلك أننا سنشهد فى العقود القادمة، أكبر تحركات للسكان منذ إنشاء الدول الحديثة.

٩ ـ المؤشر التاسع هو كونية العلم فى مقابل قومية التكنولوجيا سيصبح العلم والتكنولوجيا وليس الايديولوجية هما المحركان الأساسيان للمجتمع الكونى. ونتيجة لثورة الاتصالات أصبحت كونية العلم حقيقة واقعة بحكم سهولة الاتصال بين العلماء فى مختلف أنحاء العالم. غير أنه فى مجال التكنولوجيا قد تميل بعض الدول إلى سياسات قومية للتكنولوجيا وقد يؤدى ذلك ـ فى بعض جوانبه ـ إلى الصراع مع كونية العلم.

١٠ ـ المؤشر العاشر والأخير يتعلق بالزيادة الدرامية فى الأنشطة الدولية غير المشروعة، وأبرزها السوق السوداء في السلاح، والتجارة غير المشروعة فى الأسلحة الذرية التكتيكية. وتجارة المخدرات وبالاضافة إلي ذلك احتمال زيادة معدلات الارهاب.

ثانيا: الفواعل المتغيرة فى المجتمع الكونى

ستتعدد الفواعل فى المجتمع الكونى. فهى لن تقتصر على الدولة التى ستلحق بوظائفها تغيرات جوهرية فقط، ولكن سيضاف إليها المنظمات الاقليمية، والشركات المتعددة الجنسيات والشركات الكونية والنخبة العابرة للقوميات، والجماعات الاثنية والأديان، ووسائل الاعلام الكونية.

ولو اقتصرنا ـ نظرا لضيق المجال ـ على الدولة لقلنا إنها ستظل فاعلا رئيسيا فى العقود القادمة بالرغم من بروز دور الشركات دولية النشاط وغيرها من المنظمات الدولية، والاقليمية. غير أن وظائف الدولة سيطرأ عليها نتيجة عوامل متعددة، بعضها سيؤدى إلي اضعاف دور الدولة فى بعض الميادين وبعضها الآخر سيؤدى إلي تقوية دورها. وكل ذلك سيتم فى إطار تطور تدريجي ومستمر يجعل الدول المعاصرة تتبنى صيغة الديمقراطية البرلمانية. وهناك إتفاق على أنه بغض النظر عن الفروق بين الدول، فإن وظائف الدولة ستقوى في عدد من الميادين أهمها:

ـ قيادة التطور فى مجال التكنولوجيا رفيعة المتسوى.

ـ حماية الصناعات القائمة المعرضة للانهيار.

ـ السيطرة على حركة الهجرة والمهاجرين.

ـ القيام بوظائف الرفاهية العامة في البلاد النامية.

ومن ناحية أخرى ستضعف وظائف الدولة نتيجة العديد من العوامل أهمها:

ـ النزوع الواسع لاقتصاديات السوق والانتقال من دولة الرفاهية إلى مجتمع الرفاهية.

ـ لامركزية وظائف الحكومة.

ـ تفويض السلطة للمؤسسات الدولية والاقليمية.

ـ زيادة المكونات الدولية في إدارة الدول.

ـ إرتفاع نسبة التمويل الخارجي وتأثيره على الميزانيات القديمة.

ـ الحركة العالمية للناس والمعلومات.

ويمكن القول بأن فصلا هاما من فصول الرؤية المستقبلية لدور الدولة في التنمية، يتعلق بتغير مكونات قوة الدول. ذلك أن المعادلات التقليدية لقوة الدولة سيطرأ عليها تغيرات جوهرية في الفترة القادمة. وإذا كان المكون العسكرى ستظل له أهمية في المستقبل، فإن مكون السلاح الذرى سيكون أقل أهمية. وهناك إتفاق عام على أن الاقتصاد سيكون أقل أهمية. وهناك إتفاق عام على أن الاقتصاد سيكون هو المكون الأساسى للقوة فى العقود القادمة. وستصبح العوامل التالية هي العناصر الأساسية للقوة الاقتصادية.

ـ العلم والتكنولوجيا.

ـ السياسة الاقتصادية.

ـ القدرات الادارية.

ـ التنظيم الاجتماعي.

ـ التعليم.

وذلك فى الوقت الذى ستنخفض فيه قيمة الموارد الطبيعية والأرض كأساس للقوة الاقتصادية.

وينبغي أن نؤكد أن الثقافة ستصبح من بين أهم مصادر القوة فى عصر المعلومات، وستصبح الثقافة المتطورة القادرة على التعامل بحساسية فائقة مع متغيرات العصر من بين مصادر القوة للنفوذ القومي. ولسنا فى حاجة إلى الاشارة إلى التطورات المشهودة الراهنة والمتعلقة بالانتقال من عهد الجغرافيا السياسية التي كانت تقليديا تنحو إلى أن تعتبر دول الجوار أعداء محتملين إلى عصر الجغرافيا الاقتصادية، التى تقوم أساسا على التعاون والتحالف بين الدول والتى تأخذ الآن شكل تتابع التكتلات الاقليمية. وهكذا يمكن القول بأن القول الفصل فى دور الدولة يتلخص فى الانتقال من النموذج التقليدى الذى كان سائدا فى عصر الاستقطاب الايديولوجى بين الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الأمريكية، والذى كان يتشبث من ناحية بالتدخل الشامل للدولة فى كل مجالات الاقتصاد تخطيطا وترك العملية الاقتصادية لقوى السوق.

الصورة المستقبلية لدور الدولة ستكون أكثر تعقيدا من هذه النماذج التقليدية، حيث سيختلط التخطيط سواء مورس بصورة صريحة أو ضمنية مع ممارسة الحرية الاقتصادية، لأننا سنعيش فى القرن الحادى والعشرين عصر التفاعل الوثيق بين السياسى والاقتصادى والثقافى.

ثالثا: المجتمع الكونى البازغ

١ ـ ستتشكل هذه البنية فى ضوء العلاقة الديناميكية بين الشراكة الكونية والعلاقات الثلاثية، حيث ستصبح الواقعية هى المفهوم الرئيسى السائد فى الحقبة القادمة وستتحول العلاقة بين الشمال والجنوب إلى شراكة كونية، كما أنه ستسود علاقات التعايش والمنافسة والتعاون بين الأطراف الثلاثة: الولايات المتحدة الأمريكية، وأوروبا واليابان. والعلاقات الديناميكية بين الشراكة الكونية والعلاقات الثلاثية ستقوى من نزعة التكتلات الاقليمية فى العقود القادمة.

٢ ـ ظهور نظم تتمحور حول موضوعات خاصة:

ستنشأ نظم فرعية تركز على موضوع معين، مثل نظام التمويل الخاص بالسوق الاقتصادية الكونية، بغض النظر عن العوامل الأخرى مثل البعد العسكرى، أو العلم والتكنولوجيا، أو الاعتبارات البيئية. كما أن البعد العسكرى سيشكل أيضا نظامه الخاص.

وتشتت هذه النظم وعدم التأليف بينها فى منظومة واحدة سيجعل إدارة المجتمع الكونى عملية بالغة الصعوبة.

٣ ـ النظم الكونية والنظم الاقليمية:

لابد من إيجاد صيغ للتنسيق بين النظم الاقليمية والتى ستنشأ أساسا حول محور إجراءات بناء الثقة، أو التكامل الاقتصادى بين النظم الكونية. وربما تدور أشد المعارك ضراوة حول التجارة.

٤ ـ الواحدية القطبية فى مواجهة التعددية القطبية :

النظم الكونية التى تدور حول موضوع محدد ستنقسم إلى إتجاهين: بعضها سيوجه إلى أبنية واحدية القطبية، والأخرى ستدور حول نظم متعددة القطبية.

والنظم الواحدية القطبية ستتعلق بالجوانب العسكرية والمالية. الجوانب العسكرية سيبرز فيها دور الولايات المتحدة الأمريكية باعتبارها القطب الواحد الذى يمتلك قدرة عسكرية فائقة، فى حين أن الجوانب المالية من المحتمل أن تكون اليابان فى العقود القادمة هى قطبها الواحد.

ومن ناحية أخرى هناك ميادين ستكون التعددية القطبية هى المسيطرة عليها، كالنظام السياسى على سبيل المثال، والذى سيعالج موضوعات مثل حقوق الانسان، والارهاب، والمخدرات، وحركات السكان الجماعية والنزاعات الاقليمية. عدة دول مثل الولايات المتحدة وروسيا والصين والمانيا واليابان والمملكة المتحدة سيكون لها الصوت الأعلى فى هذه الميادين، أكثر من غيرها من الدول.

وبحسب الموضوعات التى ستناقش فإن دولا أخرى سيكون لها دور فى مجال استشارتها لوضع حلول، ومثالها الهند، وأندونيسيا، والبرازيل والمكسيك ونيجيريا ومصر.

وبعد، هذه الخطوط العريضة لخريطة المجتمع الكونى الجديد، كما يستشرفها تقرير اللجنة اليابانية للنظام الكونى ما بعد الحرب الباردة، قنعنا بعرضها فى إيجاز شديد لمجرد الاشارة إلى أهمية متابعة الفكر الاستراتيجى

العالمى الجديد فى نطاقه ومصادره المستحدثة ونعنى اليابان على وجه الخصوص.

وإذا كانت اليابان قد استقر وضعها منذ عقود بإعتبارها عملاقا اقتصاديا، فإنها بسبيلها الآن من خلال دروب شتى لتصبح قوة سياسية عظمى، وهى بهذا الوصف لابد أن يكون لها مدرستها الاستراتيجية المستقلة التى تعكس تفكيرها فى خريطة العالم المقبلة والقوى التى ستتحكم فيها، ومحاولة توقع التطورات القادمة من خلال صياغة السيناريوهات المختلفة، التى هى الأساس الذى يبنى عليه صانع القرار رؤيته للحاضر واستشرافه للمستقبل.

• المؤلف:

ـ مستشار مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.

ـ أستاذ علم الاجتماع بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية.

ـ مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بمؤسسة الاهرام (١٩٧٥ ـ ١٩٩٤)

ـ صدر له عديد من الكتب أهمها: أسس البحث الاجتماعي (١٩٦٣)، التحليل الاجتماعي للادب (١٩٧٣)، الشخصية العربية بين مفهوم الذات وتصور الآخر (١٩٧٣)، تحليل مضمون الفكر القومي (١٩٨٢) بالانجليزية، الدول الغنية والدول الفقيرة في الوطن العربي ١٩٨٥، والبيروقراطية المصرية (١٩٨٨)، مصر بين الأزمة والنهضة (١٩٩٠)

كتب صدرت للمؤلف

١ ـ أسس البحث الاجتماعي (بالاشتراك) القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٣.

٢ ـ دراسات في السلوك الاجرامي ومعاملة المذنبين، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٣.

٣ ـ التحليل الاجتماعي للأدب، الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٠. (الطبعة الثانية) بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢.

٤ ـ الصهيونية والعنصرية، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧٧.

٥ ـ السياسة الجنائية المعاصرة، دراسة نقدية للدفاع الاجتماعي، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٣.

٦ ـ الشخصية العربية، بين صورة الذات ومفهوم الآخر، بيروت: دار التنوير، الطبعة الثانية، ١٩٨٢، الطبعة الثالثة ١٩٨٣.

٧ ـ اتجاهات الرأي العام العربي إزاء قضية الوحدة (بالاشتراك)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٢.

٨ ـ تحليل مضمون الفكر القومي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٧٨ .

٩ ـ الدول الغنية والدول الفقيرة (باللغة الانجليزية)، محرر بالاشتراك، دار نشر وستفيو، ١٩٨٠ .

١٠ ـ البيروقراطية في مصر (باللغة الانجليزية) بالاشتراك، دار نشر جامعة سيراكيوز، ١٩٨٨ .

١١ ـ مصر بين الأزمة والنهضة، يوميات باحث مصرى، القاهرة: كتاب الاقتصادى، عام ١٩٩٠ .

رقم الإيداع ٩٠٠٤ / ٩٥

عربية للطباعة والنشر

١٠٠٧ شارع السلام ـ أرض اللواء المهندسين

تليفون : ٣٠٣١٠٤٣ ـ ٣٠٣٦٠٩٨

الكونية والأصولية وما بعد الحداثة

أسئلة القرن الحادى والعشرين



الكاتب فى سطور

* مستشار مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام
* أستاذ علم الاجتماع بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية
* مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بمؤسسة الأهرام (١٩٧٥ـ١٩٩٤)
* صدر له عديد من الكتب أهمها: أسس البحث الاجتماعى (١٩٦٣)، التحليل الاجتماعى للأدب (١٩٧٣)، الشخصية العربية بين مفهوم الذات وتصور الآخر (١٩٧٣)، تحليل مضمون الفكر القومى (١٩٨٢) بالإنجليزية، الدول الغنية والدول الفقيرة فى الوطن العربى ١٩٨٥، والبيروقراطية المصرية (١٩٨٨)، مصر بين الأزمة والنهضة (١٩٩٠)

هذا الكتاب

يعالج الكتاب من خلال مجموعة مترابطة من الدراسات والمقالات ثلاثة موضوعات أساسية : الكونية والأصولية وما بعد الحداثة . وهو يبدأ بمقدمة لسيرة ذاتية للكاتب تلقى الأضواء على التكوين الثقافى لجيل كامل من المثقفين المصريين الذين مارسوا الحياة بوعى فى الأربعينيات ، وتشكلت عقولهم فى اطار النهضة، وفى مناخ الحركة الوطنية المصرية . ويتصدر الكتاب دراسة أكاديمية عن الثورة الكونية يطرح فيها الكاتب رؤيته للمتغيرات العالمية . ويضم الكتاب جزأين الأول عن نقد العقل التقليدى والثانى عن أزمة المشروع الإسلامى المعاصر وهى سلسلة مقالات «الاوراق الثقافية» التى نشرها الكاتب فى الأهرام فى الفترة من أغسطس ١٩٩٣ حتى سبتمبر ١٩٩٤

والله ولى التوفيق

الناشر

ISBN : 977 - 281 - 005 - 0

ACADEMIC BOOKSHOP